

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 60 • SAYI: 2 • HAZİRAN 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 60 - SAYI: 2 - HAZİRAN 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

**Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
İmtiyaz Sahibi**
Owner on Behalf of the Presidency
of Religious Affairs

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Baş Editör
Chief Editor

Editör Kurulu
Editorial Board

Editör Yardımcıları
Assistant Editors

Yayın Türü
Type of Publication

Yönetim Merkezi
Head Office

Grafik Tasarım
Graphic & Design

Basım Tarihi
Publication Date

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Doç. Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın
Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar Ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

24.06.2024

Dizinler
Indexes

TR Dizin TR Dizin

EBSCO Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)

ERIH PLUS ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

Arab World Research Source AlMasdar EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslâm ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslâm Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumun din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, ünvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, ünvanı, kurum bilgisi, Ror Id yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan Diyanet İlmî Dergi Telif Hakkı Bilgi Formunu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makalesi yayımlanabilir.

B) YAZIM İLKELEİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 250 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 200 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir.Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor	420
Ebü Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebü Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 371/981) Ahkâmü'l-Kur'ân'larının Rivayet ve Re'y Kullanımları Açısından Karşılaştırılması / Araştırma Makalesi A Comparison of the "Ahkam al-Qur'an" by Abu Ja'far al-Tahavi (d. 321/933) and Abu Bakr al-Razi al-Jassas (d. 371/981) in Terms of the Use of Riwayah and Ra'y / Research Article Zeyneb Soyarslan	423
Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları / Araştırma Makalesi Definitions of Wujuh-nazâir from Muqatil to the Present Day / Research Article Nadiye Bulut	461
'İman Etmiş Olamaz' Kalıbıyla Nakledilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme / Araştırma Makalesi A Study on the Narratives Transmitted with the Pattern of "None of your is a believer until..." / Research Article Hamdi Türkoğlu	499
Cuma Hutbesini Dinlemekle İlgili Rivâyetler ve Hükümler / Araştırma Makalesi Narrations and Rulings on Listening to the Friday Sermon / Research Article Furkan Çakır - Süleyman Şahin	529
Hayız ve Nifas Dönemleri ile İlgili Bâtil İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkıhı Açısından Değerlendirilmesi / Araştırma Makalesi Evaluation of Practices Based on Superstitions Regarding Menstrual and Puerperal Periods in Terms of Islamic Jurisprudence / Research Article Tuğba Duru	557
Kâdî Abdülcebbar'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleler / Araştırma Makalesi Issues Concerning the Command-Willpower Relationship and the Evidence of Absolute Command in Qadi Abd al-Jabbar / Research Article Yasin Akan	589
1917 Hukûk-ı Âile Karamânesinin Teşekkülü, Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Karamânenin İhtiyaç Olma Olgusu / Araştırma Makalesi The Formation of the 1917 Family Law Decree, Its Differences from Classical Fiqh, and the Necessity of the Decree in the Context of Family Law / Research Article Taha Yılmaz	621

Müslüman Çoğunluklu Ülkelerde Aile Hukukuyla İlgili Kanunların Tarihi Seyri / Araştırma Makalesi The History of Family Law Related Codes in Muslim-Majority Countries / Research Article Miyase Yavuz Altıntaş	655
Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Nazariyesi: Diyâuddîn Ömer er-Râzî Örneği / Araştırma Makalesi The Theory of Imamate in the Ash'ari Kalam Tradition: The Example of Diyâ' al-Din Umar al-Razi / Research Article Hamdi Yalçın	673
Kâdî Abdülcebâr'da Nakille Olan İlişkisi Bağlamında Aklın Önemi / Araştırma Makalesi The Importance of Reason in the Context of its Relationship with Revelation by Al-Qadi Abd al-Jabbar / Research Article Lütfi Bozkale	703
Molla Sadrâ'î da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Hareket / Araştırma Makalesi Burhan al-Harakat in the Proof of Wajibo al-Wujud in Mulla Sadra / Research Article Sedat Baran	729
İbn Rüşd Felsefesinin Yahudiler Üzerindeki Etkisi / Araştırma Makalesi The Influence of Ibn Rushd's Philosophy on Jews / Research Article Taha Sürmeli	751
An Attempt to Understand Islamic Arts with Deconstruction / Research Article Yapısöküm ile İslâm Sanatlarını Anlama Denemesi / Araştırma Makalesi Yaşar Özürlü	779

Editörden / From The Editor

Değerli okurlarımız,

Diyaret İlmî Dergi'nin yeni sayısı ile birlikte alanlarına katkı yapacaklarını düşündüğümüz on üç makaleyi istifadelerinize sunuyoruz.

Zeynep Soyarslan, “Ebû Ca‘fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 371/981) Ahkâmü'l-Kur'ân'larının Rivayet ve Re'y Kulları Açısından Karşılaştırılması” isimli makalesiyle Hanefî gelenekte önemli yeri olan iki âlimin ahkâm ayetlerine yaklaşımlarını kaleme aldıkları eserleri bağlamında değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Nadiye Bulut tefsir ilminin konuları içerisinde yer alan vücûh ve nezâir kavramlarını ilk kullandıkları dönemden itibaren günümüze kadar geçirdikleri anlam değişiklikleri çerçevesinde “Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları” adlı çalışmasıyla incelemektedir.

Hamdi Türkoğlu, bazı hadis metinlerinde yer alan “İman etmiş olamaz” ifadesinin, kullanıldığı bağlama göre hakiki-mecaz ayrımına dayanarak âlimlerce anlamlandırmaya tabi tutulduğunu ve imanla alakalı hususlarda imanın nefyine, diğer meselelerde ise imanın kemaline hamledildiğini “İman Etmiş Olmaz Kalıbıyla Nakledilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme” adlı makalesiyle dile getirmektedir. “Cuma Hutbesini Dinlemekle İlgili Rivayetler ve Hükümler” isimli çalışmalarıyla Furkan Çakır ve Süleyman Şahin, hutbe ahkâmına dair rivayetleri ve fakihlerin bu konuda vermiş oldukları hükümleri araştırma konusu yapmışlardır.

“Hayız ve Nifas Dönemleri ile İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkıhı Açısından Değerlendirilmesi” adlı makalesiyle Tuğba Duru, kadınların özel hâllerine yönelik toplumda oluşan yanlış kanaatleri örnekler üzerinden irdelemekte ve İslâm hukuku çerçevesinde meseleyi sahih zeminde değerlendirerek bu yanlışları tashih etmeye çalışmaktadır. Yasin Akan, “Kâdî Abdülcebâr'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delaletine Dair Meseleler” isimli araştırmasıyla Mu'tezile mezhebinin düşünce sistematüğini merkeze alarak fıkıh ilmi açısından Kâdî Abdülcebâr'ın emir-irade ilişkisi noktasındaki görüşlerini ve mutlak emrin delâleti ile ilgili meselelere yaklaşımını tespit etmeye çalışmıştır. Taha Yılmaz, “1917 Hukuk-ı Aile Kararnâmesinin Teşekkülü, Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Kararnâmenin İhtiyaç Olma Olgusu” adlı çalışmasıyla Osmanlı'nın son döneminde ihtiyaca binaen aile hukuku alanında yapılan bir düzenleme olan 1917 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesini ihtiva ettiğı genel ve özel hükümler bağlamında klasik Osmanlı fıkıhından ayrılan yönleriyle incelemektedir. “Müslüman-Çoğunluklu Ülkelerde Aile Kanunlarının Tarihî Seyri” isimli makalesiyle Miyase Yavuz Altıntaş, İslâm dünyasında 19. yüzyıldan itibaren başlayan ve günümüzde de devam eden kanunlaştırma ve yenilenme hareketlerini aile hukuku/ahval-i şahsiyye alanında irdelemektedir.

“Eş‘arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Nazariyesi: Diyâuddîn Ömer er-Râzî Örneği” adlı incelemesiyle Hamdi Yalçın, İslâm düşünce tarihinin tartışma konuları içerisinde yer alan imamet ve bu kavram etrafında şekillenen düşünceleri Sünnî/Eş‘arî paradigmaya bağlı kalarak değerlendiren ve yaşadığı dönemin şartlarına göre yeni bakış açısıyla ele alan Diyâuddîn Ömer er-Râzî özelinde ortaya koymaktadır. Lütfi Bozkale, “Kādî Abdülcebbar’da Akıl-Nakil İlişkisi Bağlamında Aklın Önemi” isimli makalesiyle Müslüman düşüncesinde önemli bir yere sahip olan akliyyât-sem‘iyyât ilişkisine kendinden önceki geleneği dikkate alarak özgün bir bakış açısı getiren Kādî Abdülcebbar’ın akıl-nakil ilişkisinde aklın yetkinliği sorununa getirdiği çözüme genel bir bakış sunmaktadır.

Sedat Baran, “Molla Sadrâ’da Vâcibü’l-Vücûd’un İspatında Burhan-ı Hareket” adlı çalışmasıyla Molla Sadrâ’nın hareket delili üzerinden Allah’ın varlığını ispat için ortaya koyduğu düşünce yönteminin yeterliliğini ve Aristoteles eleştirisini irdelemiştir. “İbn Rüşd Felsefesinin Yahudiler Üzerindeki Etkisi” isimli makalesiyle Taha Sürmeli, Aristoteles’in eserlerini özgün bir şekilde ele alıp şerh eden ve Batı dünyasına tanıtarak büyük bir üne kavuşan İbn Rüşd’ün Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisini ve İbn Rüşd’ün eserlerini Yahudi düşünce ortamına aktaranları konu edinmektedir.

Yaşar Özrili, “An Attempt to Understand Islamic Arts With Deconstruction -Yapısöküm ile İslam Sanatlarını Anlama Denemesi-” adlı çalışmasında “İslâm sanatında yapısöküm, geleneksel İslâm sanatı formlarını veya motiflerini, onların geleneksel anlamlarını çözümleyerek veya dönüştürerek ele alır. Bu, geleneksel İslâm sanatının normlarını ve kalıplarını sorgulayarak, onları yeniden yorumlar. Bu yaklaşım, genellikle mevcut yapıları veya motifleri parçalara ayırarak, ardından bunları yeniden düzenleyerek veya dönüştürerek gerçekleştirilir.” ifadeleriyle İslâm sanatlarını Derrida’nın fikirleri çerçevesinde yeniden ele alma denemesini yapmaktadır.

Dergimizin 60/2. sayısının akademi ve ilim dünyasına katkı sunması temennisile.

Prof. Dr. Huriye Martı

Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 371/981) Ahkâmü'l-Kur'ân'larının Rivayet ve Re'y Kullanımları Açısından Karşılaştırılması* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 05 Eylül 2023 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Zeyneb Soyarslan**

Dr. Öğrencisi / PhD student

DİB / Presidency of Religious Affairs

Etimesgut Müftülüğü / Ankara Etimesgut Muftiate

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0009-0761-0454>

gunaydinzeyneb@hotmail.com

Öz

Bu çalışmada hicrî 3. asrın sonları ile 4. asrın başlarında yaşamış olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve hicrî 4. asrıda yaşayan Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirleri karşılaştırılmıştır. Bu çalışmadaki karşılaştırma Hanefî olan müfessirlerin kullandıkları genel yöntem ile sınırlıdır. Müfessirlerin tefsirlerindeki yöntemlerine ışık tutacağı düşünülerek öncelikle hayatları, yaşadıkları dönem, eserleri ve ilmî birikimleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*lar arasındaki karşılaştırma müfessirlerin rivayet malzemelerini istihdamları ve re'ye müracaatları açısından iki ana başlık altında yürütülmüştür. Rivayet konusu kapsamında müfessirlerin Kur'an'ı, Kur'an, sünnet, sahâbe/tabîin sözleri, nüzûl sebepleri ve nâsih/mensûh ile tefsir etme yöntemleri incelenmiştir. Re'y konusu kapsamında ise tefsirlerin hadis ve fıkıh usûllerine müracaatları örneklerle açıklanmıştır. Çalışmada tarihsel verilerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi yöntemi benimsenmiştir. Sonuçta her iki *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da rivayete dayanan bilginin egemen olduğu ancak re'ye de önem verildiği görülmüştür. Bu makale hicrî 3. ve 4. asırlarda telif edilmiş olan iki Hanefî ahkâm tefsirinin yöntemlerine ışık tutması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, et-Tahâvî, el-Cessâs, Hanefî, Rivayet, Re'y.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu çalışma 2014 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu danışmanlığında tamamlanan *Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi* başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

A Comparison of the "Ahkam al-Qur'an" by Abu Ja'far al-Tahavi (d. 321/ 933) and Abu Bakr al-Razi al-Jassas (d. 371/ 981) in Terms of the Use of Riwayah and Ra'y* **

Research Article

Received: 05 September 2023 Accepted: 05 June 2024

Abstract

The Quranic verses on rulings are termed verses of ahkam, and the tafsirs that specifically examine these verses are typically referred to as Ahkam al-Qur'an. This study compares the Ahkam al-Qur'an of Abu Ja'far al-Tahavi, who lived in the late 3rd century AH and early 4th century AH, with the Ahkam al-Qur'an of Abu Bakr al-Razi al-Jassas, who lived in the 4th century AH. Both were scholars following the teachings of the Hanafi school. The comparison in this study is limited to the general methods used by the mufassirs in their respective books. It is preceded by a brief account of their lives and circumstances, which are likely to have influenced the approaches they adopted in their works. The comparison is organized under two main headings, addressing the mufassirs' use of riwayat (reports) and ra'y (opinions). The section on riwayat examines the mufassirs' explanations of the Qur'an based on other parts of the Qur'an, the sunnah, the sayings of the Prophet's (saw) companions and immediate successors, and naskh (abrogation). On the other hand, the section on ra'y uses examples to reveal the methodology of hadith and the methodology of fiqh in the two tafsirs.

Keywords: Tafsir, Ahkam al-Qur'an, al-Tahavi, al-Jassas, Hanafi School, Riwayah, Ra'y.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is based on our master's thesis entitled *The Comparison of Two Hanafi Ahkam Tafsir in the Example of Al-Tahawi (d. 321/933) and Al-Cassas (d. 371/981)*, which was completed in 2014 at Institute of Social Sciences, Ankara University under the supervision of Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu.

Summary

The content of the Qur'an can be divided into three main categories: those dealing with the principles of faith, worship, and ethics. Verses on worship, dealings and punishment are referred to as verses of ahkam. Tafsirs that examine the verses of ahkam, on the other hand, are usually titled Ahkam al-Qur'an.

Many Islamic scholars have authored books entitled Ahkam al-Qur'an, including Abu Ja'far al-Tahavi and Abu Bakr al-Razi al-Jassas, the two mufasssirs examined in the present study. Both lived in the late 3rd century AH and early 4th century AH, following the Hanafi school of fiqh. Around half of al-Tahavi's Ahkam al-Qur'an has survived to the present day, while we have access to al-Jassas' Ahkam al-Qur'an in its entirety.

There are two main approaches that have been followed in tafsir. The first approach to the exegesis of the Qur'an is confined to the explanations of the Prophet (saw) and the first two generations that followed him, whereas the second approach also applies reasoning based on personal knowledge and experience. The first of these approaches is called riwayat, and the second is called dirayah or ra'y. This study compares the Ahkam al-Qur'an of al-Tahavi and al-Jassas, specifically focusing on their use of riwayat and dirayah.

Al-Tahavi classifies verses of ahkam according to their subjects and discusses them in specific chapters, whereas al-Jassas examines the verses in the order in which they appear in the Qur'an, with fiqh-based chapters.

In terms of their use of riwayat, both tafsirs adopt a method of referencing the Qur'an itself, the sunnah, and the sayings of the Prophet's companions and successors to explain the verses and discuss circumstances of revelation.

Al-Tahavi paid significant attention to sunnah as a source and, addressing the issue of naskh, attested that both the Qur'an and sunnah emanate from Allah and can abrogate one another, a point also made by al-Jassas. The two mufasssirs thus agreed that sunnah can be abrogated by sunnah.

In their use of ra'y, we can make the following observations: al-Tahavi declines to give his views on the methodology of hadith in his introduction to Ahkam al-Qur'an, whereas al-Jassas does so in al-Fusul fi'l-Usul, which serves as a stand-alone introduction to his own Ahkam al-Qur'an. The two

mufasssirs both criticize the chain of transmission (sanad) and text (matn) of hadiths, seeking to explain the apparent contradictions between different versions while expressing a preference for one version over another. Al-Jassas provides a lengthy discussion of the principles behind al-Khabar al-wahid (single reports), whereas al-Tahavi gives less time to the issue, standing as a clear difference between the two approaches.

Al-Jassas and al-Tahavi have different views regarding *ijtihad* (literally, mental effort). Al-Jassas argues that *ijtihad* is needed even when encountering verses that make a straightforward ruling, so that the ruling can be applied, whereas al-Tahavi argues that *ijtihad* is unnecessary for such verses. Al-Jassas deduces rulings from almost all the verses he examines, whereas al-Tahavi does so only from a few verses. This can be attributed to the fact that al-Tahavi believes most verses had already been explained by the Prophet Muhammad (saw), although he does deduce many rulings from hadiths.

Istihsan (juristic discretion) features prominently in al-Jassas' *Ahkam al-Qur'an*, but is absent from al-Tahavi's *Ahkam al-Qur'an*, which may be attributed to al-Tahavi's earlier adherence to the Shafi school of *fiqh*, in which scholars are critical of *istihsan*. Al-Jassas often quotes the principles behind the methodology of *fiqh* in his *tafsir*, whereas al-Tahavi makes no such comments. Al-Jassas takes care to defend *ijtihad*, *ijma* (consensus), and *qiyas* (analogy) in his *tafsir*, whereas al-Tahavi is content to use them without offering a defense.

In conclusion, both of these *fiqh*-oriented *tafsirs* prioritize *riwayah*-based knowledge and tradition. Although the two mufasssirs also present their own opinions and conclusions, either prior to or after citing *riwayat* and other opinions, they sometimes criticize these reports and views, engage in textual criticism of hadiths, and oppose claims of abrogation related to some verses, which is evidence of their significant use of logic. While al-Tahavi can be considered more of a scholar of hadith based on his *Ahkam al-Qur'an*, al-Jassas comes across more as a scholar of *fiqh*.

Giriş

Ahkâmü'l-Kur'ân, ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır.¹ Ahkâm âyetlerini inceleyen tefsirlere *Ahkâmü'l-Kur'ân* haricinde *Fıkhü'l-Kur'ân*, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm* gibi çeşitli isimler verilmektedir.² Bu çalışmada Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 371/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı rivayet malzemelerini istihdamları ve re'ye müracaatları açısından karşılaştırılacaktır.

Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı iki cüzdür. Bugün elimizde iki cilt halinde bulunan nüsha eserin yalnızca birinci cüzdür. Eserin ikinci cüzünün kayıp olduğu kaydedilmiştir.³ Bu çalışmada kullanılan, eserin Sadettin Ünal tarafından neşredilen, İSAM tarafından birinci cildi 1995 yılında 552 sayfa olarak, ikinci cildi 1998 yılında 572 sayfa olarak basılan nüshasıdır. Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ının tamamı günümüze ulaşmıştır. Bu çalışmada Matbaatü'l-Evkâfu'l-İslâmiyye tarafından 1335 yılında, üç cilt, toplam 1513 sayfa halinde basılmış olan nüsha kullanılmıştır.

Hicrî 321 yılında vefat eden Tahâvî Mısır'da yaşamış⁴ Tahâvî'den elli sene sonra hicrî 371 yılında vefat eden Cessâs ise Rey'de doğmuş ancak Bağdat'ta⁵ yaşamıştır. Her iki müfessirin yaşadığı dönemde İslâm dünyasında ihtilaf ve istikrarsızlık hâkimdir. Fakat Tahâvî'nin döneminde yönetimde olan Tolunoğulları sayesinde Mısır, İslâm dünyasındaki karışıklığın aksine sakin ve istikrarlı bir durumdadır.⁶ Bu iki müfessirin yaşadıkları zaman dilimi siyasî ve ekonomik açıdan epeyce farklıdır. Tahâvî'nin yaşadığı dönemde Mısır'a yüksek iktisadî refah hâkim olmuştur.⁷ Cessâs ise iktisadî ve içtimâî açıdan zor şartların olduğu bir ortamda yaşamıştır. Cessâs, kıtlık ve yoksulluk sebebiyle Rey'den Bağdat'a göç etmek zorunda kalmıştır.⁸

¹ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fez Yayınları, 2005), 463, 464.

³ Emrullah İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 66.

⁴ İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 10.

⁵ Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı (Ankara: Elif Matbaası, 1989), 1.

⁶ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 76-92.

⁷ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, 76-92.

⁸ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 11; Nejla Hacıoğlu, "el-Fusûl Fi'l-Usûl" İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlimindeki Yeri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 6.

Cessâs yaşamının ilerleyen zamanlarında müderrislik ve müftülük yapmış, kadılık gibi görevlerden uzak kalmaya gayret etmiştir.⁹ Buna karşılık Tahâvî mahkemelerde etkin vazifelerde bulunmuştur.¹⁰ Bu durumun, Tahâvî'nin yaşadığı dönemde sosyal ve siyasî şartların Cessâs'ın dönemine göre daha elverişli olmasından kaynaklanmış olabilir.

Tahâvî hadis ilminde temâyüz etmiş bir âlimdir. Hadiste “hâfız” unvanını almıştır.¹¹ Hadis alanında yazdığı *Şerhu meâni'l-âsâr* adlı eserinin “*Sünen*”lere eş değer olduğu ifade edilmiştir. Bir diğer eseri olan *Müşkilü'l-âsâr*'ın müşkilü'l-hadîs sahasında tek olduğu, isnad, metin ve tenkid bakımından alanındaki diğer eserlerden daha kapsamlı ve faydalı olduğu ileri sürülmüştür.¹² Ayrıca Tahâvî'nin ricâl ilmi ile ilgili bir çalışması da bulunmaktadır.¹³

Tahâvî önceleri Şâfiî mezhebine müntesipken daha sonra Hanefî mezhebinin sistemini esas almaya başlamıştır.¹⁴ Kendisi fıkıh ilminde önemli bir yere sahiptir. Kimileri onun Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) bulunduğu fakih tabakasında yer aldığını yani el-müctehid fi'l-mezheb olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵ Kimileri de onu bir sonraki tabaka olan el-müctehid fi'l-mes'ele'de zikretmişlerdir.¹⁶ Ayrıca eserlerinde kullandığı ıstılahlar da onun müctehid olduğuna delâlet etmektedir. Tahâvî genç yaşta mezhep değiştirmiştir, eserlerinde fûrûda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmameyn'e muhalefetleri bulunmaktadır,¹⁷ zaman zaman bu imamların aralarındaki ihtilaflara değinerek bunlardan birinin kendince daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Tahâvî'nin *el-Muhtasar fi'l-fikh* adlı eseri, Hanefî mezhep imamlarının görüşlerini özetleyen ilk

⁹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 11.

¹⁰ İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 64.

¹¹ Ahmet Karadut, “Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi* 19/2 (Nisan 1983), 53.

¹² İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 40.

¹³ Ayhan Tekineş, “Meâni'l-Âsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/207.

¹⁴ Tahâvî'nin Şâfiî mezhebinden ayrılarak Hanefî mezhebine katılmasının nedenleri ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. İsa Atcı, “Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Şâfiî Mezhebinden Ayrılma ve Hanefî İmamlarına Muhalefet Nedenleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (Nisan 2019), 571-596.

¹⁵ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâci-mi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1324), 31-32; Ahmet Karadut, “Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri-II”, *Diyanet Dergisi* 20/3 (Temmuz 1984), 63.

¹⁶ İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 42.

¹⁷ Tahâvî'nin ibadetler alanında muhalefet ettiği görüşlerinin tespit ve tahlili hususunda daha geniş bilgi için bk. İsa Atcı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî -Hayatı ve Fikihî Görüşleri-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022).

¹⁸ Karadut, “Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri-II”, 63.

fıkıh kitabıdır.¹⁹ Yine bu alanda yazdığı *İhtilâfu'l-ulemâ* adlı eserinin 130 cilt olduğu ifade edilmiştir.²⁰

Tahâvî'nin kelâm ilmi ile alakalı *el-Akîde (Beyânu i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâa)* adlı bir risalesi bulunmaktadır. Bu eser Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhepleri olarak bilinen dört mezhep müntesiplerince büyük ilgi görmüştür. Tahâvî bu eseri sayesinde Ebû Hanîfe'nin akâid ile ilgili görüşlerini Mısır'da tanıtan ve yayan ilk Mısırlı olmuştur.²¹

Tahâvî hadis, fıkıh ve kelâm ilimlerinde temayüz etmiş bir âlim iken Cessâs fıkıh ilmi açısından ön plana çıkmıştır.²² Mevlüt Güngör, Cessâs'ın aynı zamanda iyi bir muhaddis olduğunu ifade etmiştir.²³ Fakat onun Tahâvî'nin *Me'âni'l-âsâr* adlı hadis eserine yazdığı şerh haricinde hadisle ilgili bir çalışması bulunmamakta,²⁴ eserleri fıkıh alanında yoğunlaşmaktadır.²⁵ Cessâs daha ziyade bir fıkıh usûlcüsüdür.

Cessâs'ın fukahâ tabakât taksiminde dördüncü tabaka olan ashâbu't-tahrîden olduğu ifade edilmiştir. Bazıları da onun üçüncü tabaka olan el-müctehid fi'l-mes'elede sayılması gerektiğini öne sürmüşlerdir.²⁶ Her koşulda Cessâs fıkıh ilmi açısından Tahâvî'den bir alt tabakada bulunmaktadır.

Cessâs Tahâvî'nin eserlerinden *el-Muhtasar*'ı şerhetmiş²⁷ *İhtilâfu'l-ulemâ*'ya muhtasar yazmıştır.²⁸ *Müşkilü'l-âsâr*'a şerh yazdığıyla ilgili de bir rivayet vardır.²⁹ Bu durum, Tahâvî'nin Cessâs'a ilham vermiş olma olasılığını yükseltmektedir.

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında ahkâm âyetlerini konularına göre

¹⁹ Ömer Korkmaz, "Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 197.

²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmil kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerefeddin Yalıtıkaya - Rıfat Bilge Kilisli (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1941) 2/3233.

²¹ İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 45, 57, 58.

²² Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 19-24; İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 40-46.

²³ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 19.

²⁴ Hacıoğlu, *Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 54; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 40.

²⁵ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 36-49.

²⁶ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 23-24.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010).

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasaru ihtilâf'ül-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014); Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân, Hadislerle Ahkâm Tefsiri*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2012), 1/12-15.

²⁹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 40.

tasnif edip bâb başlıkları altında müzâkere etmiştir. Bu açıdan Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı bir fıkıh eseri görünümündedir. Cessâs ise âyetleri mushaf sıralamasını esas alarak fıkıh ilmi açısından başlıklara ayırmak suretiyle incelemiştir.

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ının mukaddimesinde tefsir usûlü hakkında bazı bilgilere yer vermiştir. Daha sonra tefsirini Kur'an'ın ahkâm âyetlerinden izah edebileceklerini açıklamak ve uygulanması gereken şeyleri hayata geçirmek için yazdığını ifade etmiştir. Ahkâm âyetlerini tefsir ederken muhkem-müteşâbih olanları, sünnetin açıkladıklarını, Arap dilinin izah ettiklerini zikrettiğini, ardından dört halffe, diğer sahâbe ve tabîinden aktarılan bilgilerden yararlandığını belirtmiştir.³⁰

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ına giriş olarak “tevhid esasları, Kur'an manalarının istinbatı, delâletlerinin ve lafızlarındaki ahkâmın istihrâc yolları, Arab'ın deyişleri, lügavî isimlerin ve şer'î ibârelerin çeşitli kullanımları” konularını içeren *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı bir fıkıh usûlü eseri telif etmiştir. Tefsirinde fıkıh usûlü kurallarından detaylı bir biçimde yararlanmışır.³¹

Tefsir tarihinde iki esas yönelim bulunmaktadır. Bu yönelimlerden birisi tefsiri Resûlullah'ın ve ilk iki neslin izahları olarak görür. İkincisi ise bu iki kaynak ile beraber şahsî birikim ve deneyime dayalı akıl yürütmeyi esas alan yönelimdir. Bu görüşlerden birincisi rivayet, ikincisi ise dirâyet veya re'y şeklinde isimlendirilir.³² Bu çalışmada Tahâvî ve Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ları önce rivayet daha sonra dirâyet kullanımları açısından kıyaslanacaktır. Tarih içerisinde belirli bir dönemde, Hanefîler tarafından telif edilen ahkâm tefsirlerinin gelişiminin anlaşılması maksadıyla her ikisi de Hanefî olan ve birbirlerine yakın dönemlerde yaşamış olan Tahâvî ve Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ları bu inceleme için tercih edilmiştir.

1. Rivâyet

Kur'an tefsirini Hz. Peygamber ve ilk iki neslin açıklamaları olarak gören anlayış rivayet tefsiri adıyla anıldığı gibi, me'sûr veya menkûl tefsir şeklinde de anılmaktadır. Bu tür tefsir Kur'an'ın Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ile tefsirini veya sahâbenin âyetler hakkındaki nakillerini içermektedir. Bazı ulemaya göre tâbîinden gelen kaviller de rivayet tefsirine dâhildir.³³ Bu başlık altında Tahâvî ve Cessâs'ın *Ahkâmü'l-*

³⁰ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Sadettin Ünal (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/65.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfu'l-İslâmiyye, 1335), 1/6.

³² Mehmet Paçacı vd., “Tefsir İlmî”, *Kur'ân ve Hadis İlimleri*, ed. Mehmet Paçacı - İ. Hakkı Ünal (Ankara: ANKUZEM Yayınları, 2006), 158-162.

³³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 524.

*Kur'ân'*larını Kur'an'ı; Kur'an, sünnet, sahâbe ve tabiîn sözleri, sebep-i nüzûl ve nâsih-mensûh ile tefsir etmeleri açısından kıyaslayacağız.

1.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir Etmeleri

Kur'an'ın bir âyetinde müphem bırakılan bir konu, farklı bir âyetinde izah edilmiş, bir âyette özet olarak geçen bir hâdise diğer bir âyet veya âyet grubunda teferruatıyla yer almıştır. Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, aynı meseleyle ilgili âyetleri bir araya toplamak anlamına gelmektedir.

Bu faaliyetin müfessirin dirâyeti olduğunu dolayısıyla dirâyet tefsiri kapsamında değerlendirileceğini ifade eden görüşler bulunsa da bu çalışmada, "Rivayet" başlığındaki diğer alt başlıklar ile bütünlük oluşturması bakımından, Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1948)³⁴ ve İsmail Cerrahoğlu (ö. 2022)³⁵ gibi âlimlerin tasnifleri esas alınarak Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri metodu rivayet başlığı altında değerlendirilecektir.

Tahâvî, ahkâmı alakalı âyetleri açıklarken o âyetleri tefsir eden veya manasını kuvvetlendiren başka âyetlerin olup olmadığını incelemiştir. Eğer bu şekilde açıklayıcı olan başka âyetler varsa "Allah bu hususu başka bir âyette bize açıklamıştır." (بينه الله لنا في آية أخرى) diyerek diğer âyet veya âyetleri zikretmiştir. Örneğin, "Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidâyet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir. Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir."³⁶ mealindeki Âl-i İmrân Sûresinin 96. ve 97. âyetlerini tefsir ederken "Cenâb-ı Hak bize bu âyette farz kıldığı haccın zamanını bildirmemiş, bu vakti de başka bir âyette 'Hac bilinen aylardadır.'³⁷ buyurarak açıklamıştır."³⁸ şeklinde izahta bulunmuştur.

Cessâs benzer bir yaklaşımla âyetleri açıklarken öncelikle Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri yöntemine başvurmuştur. Örneğin, "Ey iman edenler! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda seferber olun' denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır. Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O'na zerrece zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter." mealindeki Tevbe Sûresinin 38. ve 39. âyetlerini tefsir ederken çok sayıda âyet zikretmiştir. "Ehl-i kitap'tan

³⁴ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), 2/12.

³⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 258.

³⁶ *Kur'an Yolu Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman v.dğr. (Ankara: DİB Yayınları, 2015)

³⁷ el-Bakara 2/197.

³⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/7.

Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” mealindeki Tevbe Sûresinin 29. âyeti Cessâs'ın zikrettiği âyetlerden bir tanesidir.³⁹

Neticede her iki âlimin tefsirlerinde ilk başvurdukları yöntem Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etme yöntemidir. Cessâs bir âyeti tefsir ederken çok sayıda başka âyet zikretmiştir, Tahâvî ise yerine göre bir veya birkaç âyet zikretmekle yetinmiştir. Bunun haricinde bu yöntemi kullanma usûlleri açısından aralarında belirgin bir fark bulunmamaktadır.

1.2. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsir Etmeleri

Kur'an'ı açıklamada birinci ve en yetkin otorite Hz. Peygamber'dir. Allah Teâlâ Kur'an'da bunu insanlara bildirmiştir.⁴⁰ Allah Resûlü'nün açıklamasına en çok ihtiyaç duyulan âyetler ahkâm âyetleridir. Çünkü çoğunlukla ahkâm âyetlerindeki ibareler kapsayıcı ve geneldir. Bu âyetlerde genellikle namaz, oruç, hac, zekât türünden ibadetler emredilmekte, bu konularla ilgili Müslümanların çokça detaya ve izaha gereksinimi bulunmaktadır, bu izahı yapacak olan elbette ki Hz. Peygamber'dir.

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'an*'ının mukaddimesinde Hz. Peygamber'den rivayet edilenlerin müteşâbih âyetlerin bir açıklaması olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın, bu sebeple Resûlullah'ın tebliğ ettiği kitabı Kur'an olarak, ağzından çıkan diğer sözleri de hadis olarak tasdik etmeyi emrettiğini belirtmiştir. Ayrıca “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının.*”⁴¹, “*Biz her peygamberi ancak Allah'ın izniyle kendisine itaat edilmesi için gönderdik.*”⁴², “*Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye biz her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.*”⁴³ âyetleriyle onu tasdik etmenin emredildiğini izah etmiştir.⁴⁴ Ardından Tahâvî Kur'an'da geçmeyen ama Müslümanların hayatlarında uyguladıkları bazı hususları örnek göstererek, sünneti reddetmenin mümkün olmadığını izah etmiştir.⁴⁵

Tahâvî, tefsir yaparken eğer ele aldığı âyeti izah eden başka bir âyet yoksa, o âyeti Resûlullah'ın hadisleriyle açıklamıştır. Örneğin, Bakara Sûresinin 198. âyetinin “*...Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i*

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfî'l-İslâmiyye, 1335), 3/112; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/27, 126, 354, 374, 456, 535; 2/96, 157,213, 228,281; 3/414.

⁴⁰ en-Nahl 16/44, 64; İbrâhîm 14/4.

⁴¹ el-Haşr 59/7.

⁴² en-Nisâ 4/64.

⁴³ İbrâhîm 14/4.

⁴⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/59.

⁴⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/60-62.

Haram'da Allah'ı zikredin; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin..." mealindeki bölümünü tefsir ederken "Resûlullah (s.a.s.) vakfe yaptı ve şöyle söyledi: Burası Arafat'tır, burası vakfe yapılacak yerdir, Arafat bölgesinin tamamı vakfe yeridir."⁴⁶ şeklindeki hadisi zikretmiştir.⁴⁷ Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Kur'an'ı sünnetle tefsir etmesine dair çokça örnek bulunur.⁴⁸ Buradan hareketle Tahâvî'nin Kur'an ve Sünnet'i birbirini tamamlayan bir bütün olarak gördüğü söylenebilir.

Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında âyetlerin hadisler ile açıklanmasına sıkça rastlanır. O bu yöntemle izahat yapacağı zaman "Sünnet yönünden ise" (من جهة السنة) ifadesini kullanarak müstakil bir başlık atmış ve açıklamalarını sürdürmüştür. Örneğin "...Kadınların mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir." mealindeki Bakara Sûresinin 228. âyetini açıklarken "Kocanın hanım üzerindeki hakları ve hanımın koca üzerindeki hakları bâbı" şeklinde bir başlık attıktan sonra çok sayıda hadis zikretmiştir.⁴⁹

Hem Tahâvî hem de Cessâs tefsirlerinde Kur'an'ı sünnetle tefsir etme metodunu sıkça kullanmışlardır. Tahâvî birçok âyeti tefsir ederken hadislerle müracaat etmiştir. Cessâs ise belirli âyetlerin tefsirinde çok sayıda hadis aynı anda zikretmiştir. Bu yöntemin kullanılma sıklığı Tahâvî'nin tefsirinde daha fazladır. Tahâvî'nin tefsirinde hadislerden daha sık yararlanılması hadis ilminde temâyüz etmiş bir âlim olmasından kaynaklanmaktadır.

1.3. Kur'an'ı Sahâbe ve Tabiîn Sözlere ile Tefsir Etmeleri

Resûlullah'ın ardından Kur'an'ın tefsirine en güzel şekilde hakim olanlar sahâbe, onlardan sonra ise tâbiîndir. Buna göre hakkında hadis olmayan bir konunun açıklanmasında sahâbe sözünün otoritesinin kabul edilebileceği söylenebilir.

Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında sahâbe ve tabiîn kavline başvurularak yapılan, açıklamalar mevcuttur. Örneğin "*Hac bilinen aylardadır.*" mealindeki Bakara Sûresinin 197. âyetini açıklarken İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) bu âyet hakkında "Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce'den on gün." dediğini İbn Ömer'in (ö. 73/693) ise "Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce." şeklinde bir açıklama yaptığını ifade ettikten sonra İbn Ömer'in "Zilhicce" kelimesinin "içerisinde hac bulunan" anlamına geldiğini ifade ettiğini

⁴⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Kahire: y.y., 1356/1937), "Hac", 885.

⁴⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/133.

⁴⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/18, 25, 76; 2/119, 179.

⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/376; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/319, 354; 2/328-329, 453; 3/37, 68, 198, 310, 329, 407.

eklemiştir.⁵⁰ “*Şimdi sen rabbın için namaz kıl ve kurban kes!*”⁵¹ âyetini açıklarken tâbiinden Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) “O kurbandır.” dediğini aktarmıştır.⁵² Bu açıklamaları senedleriyle birlikte zikretmiştir.⁵³

Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ında da sahâbe ve tabiîn sözüyle âyetlerin açıklandığı göze çarpmaktadır. Fakat Cessâs, bu yöntemi uygularken genellikle senet ve metin zikretmemiştir. Sadece sahâbe veya tabiîn’in konu hakkındaki görüşünü aktarmıştır. Örneğin, Nisâ Sûresinin 59. âyetinde geçen “emir sahipleri”nin kimler olduğu hakkında ihtilaf edildiğini belirttikten sonra sahâbeden Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve İbn Abbâs’ın, tâbiinden ise Hasan-ı Basrî, Atâ (ö. 114/732) ve Mücâhid’in (ö. 103/721) bu kişilerin “âlimler” olduğu görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Devamında Ebû Hüreyre (ö. 58/ 678) ve başka bir rivayete göre yine İbn Abbâs’ın bu âyette bahsedilen kişilerin “komutanlar” olduğu görüşünde olduklarını eklemiştir.⁵⁴

Sonuç olarak her iki tefsirde sahâbe ve tabiîn sözleri ile yapılan tefsir örneklerine rastlanmaktadır. Bu konuda her iki tefsirde en çok rastlanan isimler sahâbeden başta İbn Abbâs olmak üzere Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes’ûd (ö. 32/652-53), İbn Ömer; tâbiinden de başta Hasan-ı Basrî olmak üzere Mücâhid, Katâde (ö. 117/735) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)’dir. En çok rastlanan ismin İbn Abbâs olmasının sebebi tefsir rivayetlerinin çoğunun onun kanalıyla günümüze ulaşmış olmasıdır.⁵⁵ Tahâvî metinleri senetleriyle birlikte zikretmiş Cessâs ise senet ve metne yer vermeksizin yalnızca görüşleri zikretmekle yetinmiştir. Bu farklılığın sebebi Tahâvî’nin güçlü bir muhaddis kimliğine sahip olmasıyla açıklanabilir.

1.4. Sebeb-i Nüzûl ile Tefsir Yapmaları

Cenâb-ı Hakk’ın her şey için halk ettiği bir sebep vardır. Muhatap aldığı insanların ruhsal ve toplumsal karakterini göz ardı etmeyen Allah, yüce kelâmının inzâlini yirmi üç yılda tamamlamıştır. Bu zaman zarfında ilâhî tenezzül yoluyla doğrular öğretilmiş, mevcut doğrular tasdik edilmiş, hatalar tashih edilmiş veya tamamen bertaraf edilmiş, bilinmeyenler öğretilmiş ve bazı emirler ortaya konulmuştur. İşte bu sayılanlardan kimileri nüzûl sebeplerini meydana getirmiştir.⁵⁶ Tefsir usûlü hakkında eserleri olan

⁵⁰ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/7.

⁵¹ el-Kevser 108/2.

⁵² Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/509.

⁵³ Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/28, 50; 2/7, 188, 189.

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/210; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/71, 180, 383; 2/109, 345, 468; 3/80, 178-179, 219, 415.

⁵⁵ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyât, 2003), 177-180.

⁵⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115-117.

âlimler âyetlerin nüzûl sebeplerini kavramanın çok önemli olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷ Bunun yanında nüzûl sebeplerinin yalnızca vahye tanık olan kişilerden gelen haberler kanalıyla bilinebileceğini vurgulamışlardır.⁵⁸

Tahâvî, âyetleri açıklarken yerine göre nüzûl sebeplerini aktarmıştır. Örneğin, hac bahsinde değindiği Bakara Sûresinin 198. âyetinin nüzûl sebebiyle alakalı olarak İbn Abbâs'tan şu rivayeti aktarmıştır: “Hac mevsiminde insanlar alışverişi hoş karşılamıyorlardı. Bunun üzerine ‘*Rabbinizden gelecek bir lütuf ve keremi aramanızda sizlere bir günah yoktur.*’ âyeti nazil oldu.”⁵⁹ Aynı âyetin iniş sebebi Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında da geçmektedir. Cessâs'ın açıklamalarına göre bu âyette, bir önceki âyette kendilerine hac ve hac yolculuğu esnasında yiyecek temin etmeleri emredilen kişilere hitap edilmiş ve sözü geçen kişilere hac sırasında ticaretle uğraşmalarının mübah olduğu, bunda bir sakınca olmadığı haber verilmiştir. Bu âyetle ilgili Cessâs, Ebû Ümâme'den (ö. 86/705) şöyle bir rivayet aktarmıştır:

İbn Ömer'e sordum “Ben devemi kiraya verip Mekke'ye hacı götüren bir adamım. Acaba benim bu arada yapmış olduğum hac kabul olur mu?” İbn Ömer bana “Sen telbiye getiriyor, Arafat'ta duruyor, şeytan taşıyor musun?” diye sordu. Ben de “Tabi ki!” dedim. İbn Ömer de “Senin bana sorduğun bu soruyu bir adam Resûlullah'a sormuştu, o cevap vermemişti. Bunun üzerine ‘*Rabbinizden rızık istemenizde bir günah yoktur.*’ âyeti nazil olmuştu. Resûlullah da bunun üzerine adama ‘Siz hacısınız.’ buyurmuştu.” şeklinde bir cevap verdi.⁶⁰

Bakara Sûresinin 198. âyetinin tefsirinde Tahâvî, İbn Abbâs'tan gelen bir sebab-i nüzûl rivayetini aktarıırken Cessâs Ebû Ümâme'den gelen başka bir rivayete yer vermiştir.

Bakara Sûresinin 144. âyetinin sebab-i nüzûlü hakkında Tahâvî “Resûlullah (s.a.s.) on yedi veya on altı ay boyunca namazlarında Kudüs'e yöneldi. O aslında Kâbe'ye yönelmek istiyordu. Bundan dolayı Allah ‘*Yüzünü göğe doğru çevirmekte olduğnu görüyoruz. Seni hoşlanacağın bir kıbleye döndüreceğiz. Yüzünü artık Mescid-i Haram'a çevir.*’ âyetini

⁵⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Mektebetü'l-İsriyye, 1432/2011), 19.

⁵⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 118.

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbîyetü ve't-Türâs, ts.), 4/164; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/37. Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/52, 87, 174, 175; 2/33, 154.

⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/309; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/133-134, 330; 3/144-145, 399-400; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemmâ bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/133.

indirdi.”⁶¹ şeklinde bir sebep-i nüzûle yer vermiştir. Aynı âyetin sebep-i nüzûlünü Cassâs “Resûlullah (s.a.s) on kûsur ay boyunca Beyt-i Makdis’e yöneldi. Ama o babası İbrahim’in (a.s.) kiblesini istiyor, Allah’a dua ediyor ve gökyüzüne bakıyordu. Bunun üzerine Allah ‘*Yüzünü göğe doğru çevirmekte olduğunu görüyoruz.*’ âyetini indirdi”⁶² şeklinde aktarmıştır.

Sonuç olarak her iki âlim tefsirlerinde esbâb-ı nüzûlden istifade etmişlerdir. Genel olarak aynı âyetlerde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer vermişlerdir. Çünkü Cassâs’ın tefsirinde ele aldığı âyetler Tahâvî’nin tefsirinde ele aldığı âyetleri kapsamaktadır ve zaten belirli âyetler hakkında sebep-i nüzûl rivayeti bulunmaktadır. Fakat bu iki tefsirde zikredilen rivayetler bazen farklılık göstermektedir. Kimi zaman da rivayetler aynı olsa da isnad zincirleri farklı olabilmektedir. Bu da hem tefsir rivayetlerinde, hem de diğer haberlerin rivayetlerinde karşılaşılan olağan bir durumdur.

1.5. Nâsîh ve Mensûh ile Tefsir Yapmaları

Lügatta “izâle etmek, değiştirmek, bir halden başka bir hale çevirmek, nakletmek”⁶³ manalarına gelen nesh sözcüğünün ıstılâhî anlamı “Şer’i bir hükmü daha sonra gelen başka bir şer’i delille kaldırmak.” şeklindedir.⁶⁴ Nesh yalnızca ahkâm âyetleri için söz konusudur. Kur’an’da neshe oldukça nadir rastlanır.⁶⁵ Süyûtî (ö. 911/1505) mensûh âyetlerin sayısının 19-21 arasında olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise bu sayıyı beşe kadar indirmiştir.⁶⁷ Neshin tahsis, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden ayrı tutulması gerektiği ifade edilmiştir. Neshle ilgili rivayetlerin sayısı konusundaki ihtilaf bu terimlerin nesh alanından hariç tutulması veya neshe dâhil edilmesiyle ilişkilendirilebilir.⁶⁸

Kıyasladığımız eserler ahkâm tefsiridir, bu sebeple nesh konusundan özellikle bahsedilmelidir. Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ının mukaddimesinde neshe ilişkin fikirlerini ifade etmiş, bu fikirleri âyet ve hadislerle desteklemiş,⁶⁹ tefsirin devamında gerekli gördüğü yerlerde bu konuyu tekrar ele almıştır.

⁶¹ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/146.

⁶² Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/105.

⁶³ Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 1414.), “nsh”, 3/61-61.

⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 122.

⁶⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 144-145.

⁶⁶ Celâleddin Abdîrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi-‘ulûmü’l-Kur’ân* (Dîmeşk: Dâru İbn Kessir, 1407/1987), 2/712.

⁶⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebir fi usûli t-tefsir*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1980), 35-38.

⁶⁸ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/580.

⁶⁹ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/62-63.

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında nâsîh ve mensûha gerekli önemi vermiştir. Neshi “Nesh, hükmün ve tilavetin müddetini beyandır.”⁷⁰ şeklinde başka bir bakış açısıyla yeniden tanımlamış ve detaylı malumata ihtiyaç duyanların kendi eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'e başvurmalarını tavsiye etmiştir.⁷¹

Kur'an'ın Kur'an ile sünnetin Kur'an ile Kur'an'ın sünnetle, sünnetin sünnetle neshi gibi neshin farklı çeşitleri vardır. Aşağıda Tahâvî ve Cessâs'ın tefsirlerinde bu nesh çeşitleri hakkındaki tutumları incelenecektir

1.5.1. Kur'an'ın Kur'an ile Neshi

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında bazı âyetlerin nâsîh veya mensûh olduğuyla ilgili bilgilere yer vermiştir. Örneğin, Bakara Sûresinin 184. âyetinde geçen *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَشْكِينٍ* şeklindeki hükmün neshi hakkında farklı rivayetlere yer vermiştir. Bunlardan bir tanesi Seleme b. Ekvâ'dan (ö. 74/693) gelen “Bu âyet indiğinde isteyen oruç tutmayıp fidye verebiliyordu. Nihayetinde bir sonraki âyet inince bu âyeti neshetti.”⁷² şeklindeki rivayettir. Tahâvî bu konuda birkaç rivayeti bir arada değerlendirdikten sonra söz konusu hükmün neshedilip edilmediği konusunda ihtilaf olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Cessâs bu âyetteki nesh meselesini *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında değil *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde ele almıştır.

Kur'an'ın Kur'an ile neshi hakkında Cessâs'ın tefsirinde çeşitli örnekler bulmak mümkündür. Örneğin, Cessâs bazılarının “...Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur...” mealindeki Bakara Sûresinin 229. âyetinin “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?” mealindeki Nisâ Sûresinin 20. âyetiyle neshedildiği görüşünde olduğunu fakat kendisinin bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir.⁷⁴ Tahâvî bu âyete *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında yer vermiş fakat nesh meselesinden bahsetmemiştir.⁷⁵

Her iki müfessir Kur'an'ın Kur'an ile neshini kabul etmiş⁷⁶ ve tefsirlerinde bununla ilgili örneklere yer vermişlerdir. Fakat Tahâvî'nin

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/344.

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/59.

⁷² Buhârî, “Tefsîr”, 26.

⁷³ Benzer bir örnek için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/340.

⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/111; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/322, 378, 414; 2/76, 79, 106; 3/45, 50.

⁷⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/449-452.

⁷⁶ İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, 96; Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesh Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 105-106.

tefsirinde Kur'an'ın Kur'an ile neshinin örneklerine daha nadir rastlanır. Öyle ki her iki müfessirin aynı âyette Kur'an'ın Kur'an ile neshini ele aldığı bir örneğe rastlayamadık. Zaten sınırlı sayıda âyet neshe konu olmuştur. Her iki müfessir bazı âyetlerdeki nesh iddiasına karşı çıkmış, ilgili âyetlerde nesh olduğunu iddia edenleri eleştirmişlerdir.⁷⁷ Cessâs, Tahâvî'den farklı olarak tefsirinde nesh ile ilgili bazı prensiplere yer vermiştir.⁷⁸ Çünkü Cessâs'ın tefsiri *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı fıkıh usulü eserinin uygulaması mahiyetindedir. Bu sebeple usulî ilkelere çokça yer vermesi olağandır.

1.5.2. Sünnetin Kur'an ile Kur'an'ın Sünnet ile Neshi

Âlimler bu meselede ihtilaf halindedirler. Âlimlerin çoğunluğu Kur'an'ın sünneti ve tevâtür ile gelen sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği düşüncesindedirler. Ancak sünnetin⁷⁹ Kur'an'ı nesh etmesine İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) muhalefet etmişler, Kur'an'ın ve sünnetin ancak yine kendisi ile nesh edilebileceğini vurgulamışlardır.⁸⁰

Bu meselede Tahâvî âlimlerin çoğunluğu ile aynı görüştedir. Bu konuyla alakalı düşüncelerini *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ının mukaddimesinde izah etmiş ve çeşitli misaller vermiştir. Kudüs'e doğru namaz kılma uygulamasının⁸¹ “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.*”⁸² âyetiyle nesh edildiğini belirtmiş ve bunun Kur'an'ın sünneti nesh edebileceğine örnek olduğunu ifade etmiştir.⁸³

Cessâs, sünnetin Kur'an ile nesh edilebileceği görüşündedir. Cessâs

⁷⁷ İlgili örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/428-430; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/74, 172, 490-491.

⁷⁸ İlgili örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/87, 320, 407, 481-482; 2/116; 3/10.

⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini ifade etmekte ve bu sünnetin âhad mı, mütevâtir mi olduğuyla ilgili herhangi bir ayrıma gitmemektedir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 65-68.

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-68; Bedreddin Çetiner, “Nesh”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 6/216-217.

⁸¹ Tetkik ettiğimiz kaynaklarda Kudüs'e doğru namaz kılmanın sünnetle sabit olduğunu gösteren bir rivayete rastlayamadık. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Çiftçi, “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa”, *Journal of Islamicjerusalem Studies* 20/3 (Aralık 2020), 319-336.

⁸² el-Bakara 2/144.

⁸³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/61. Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62, 63,64.

“Oruç günlerinizin gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı...”⁸⁴ âyetinin Ramazan gecelerinde yatsı vaktinden sonra veya gece uykusu sonrasındaki münasebet ve yeme-içmenin haram olmasını nesh ettiğini belirtmiştir. Daha önceki haram kılınmanın sünnetle sabit olması sebebiyle,⁸⁵ burada sünnetin Kur'an ile nesh edilebileceğine işaret olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

Tahâvî, Allah'ın anne, baba ve akrabaya yapılan vasiyetin “*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*”⁸⁷ âyetinde farz kılındığını, fakat bu emrin Resûlullah'ın “لَا وَصِيَّةَ لِرِثٍ” (Varise vasiyet yoktur.)⁸⁸ sözüyle nesh edildiğini ifade etmiştir. Bu Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından sünnetin Kur'an'ı nesh etmesine verilebilecek bir örnektir.⁸⁹ Bu bize Tahâvî'nin sünnete verdiği önemi bir kez daha göstermektedir. Çünkü Tahâvî burada Kur'an'ın da sünnetin de Allah'tan olduğuna vurgu yapmıştır.⁹⁰

Cessâs Kur'an'ın sünnetle nesh olabileceği görüşündedir. Buna kanıt olarak “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”⁹¹ âyetlerini zikretmiş ve sünnetin de vahiy ürünü olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'ın sünnetle neshi konusunda Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında örnekler bulmak mümkündür. Cessâs, aynen Tahâvî gibi Bakara Sûresinin 180. âyetinin “Varise vasiyet yoktur.” hadisiyle nesh edildiğini ifade etmiştir. Kur'an'ın ancak tevâtür yoluyla gelen sünnet ile nesh edilebileceğini, âhad haberler

⁸⁴ el-Bakara 2/187.

⁸⁵ Cessâs bu hükmün sünnetle sabit olduğunu ifade etmiştir. Fakat tetkik ettiğimiz kaynaklardan bunu teyit edememiş bulunmaktayız. Aksine bunun sünnetle sabit olan bir hüküm değil sahâbenin zannı olduğu ile ilgili bir rivayete rastlamış bulunmaktayız. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/493.

⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/232. Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/86, 291; 3/354.

⁸⁷ el-Bakara 2/180.

⁸⁸ Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

⁸⁹ Bu konuda Bağdat ve Mâverâünnehir Hanefileri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir grup âlim burada sünnetin Kur'an'ı neshettiğini ifade ederken Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 493/1100) ve Serahsî (ö. 483/ 1090 ?) gibi diğer bir grup âlim neshin miras âyetiyle gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bazı müellifler ise aynı meseleyi sünnetin Kur'an'a yaptığı ilave olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Ferhat Koca, “Nesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/582-583; Abdulkarim Jawish, *Irak ve Semerkant Hanefî Usulcülerinin Nesih Anlayışı (Cessâs ve Semerkandî Özelinde)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 58.

⁹⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/63. Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/65, 66.

⁹¹ en-Necm 53/3, 4.

ile âyetlerin neshinin câiz olmadığını vurgulamıştır.⁹²

Sonuç olarak, her iki âlim, Kur'an'ın sünnetle, sünnetin ise Kur'an ile nesh edilebileceğini câiz görmüşlerdir. Kur'an'ın ancak tevâtür yoluyla gelen sünnet ile nesh edilebileceğini ayrıca ifade etmişlerdir. Bu nesh çeşidi ile ilgili her iki tefsirde sınırlı sayıda örnek vardır. Tahâvî bu nesh çeşidine yalnızca tefsirinin girişinde değinmekte ve tefsirinin ilerleyen bölümlerinde tekrar bu konuya değinmemektedir.

1.5.3. Sünnetin Sünnetle Neshi

Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında sünnetin sünnetle neshi konusundaki örneklere diğer nesh türlerinden daha fazla rastlanır. Tahâvî başka bir eserinde çok sayıda kişi tarafından aktarılan rivayetin haber-i vâhid durumunda kalan rivayete göre hüccet olduğunu, haber-i vâhidin ise mütevâtire göre delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.⁹³ Ancak tefsirinde sünnetin sünnetle neshi konusunda haber-i vâhidin mütevâtir haberi nesh edip edemeyeceği türünden bir derecelendirmeye, hangi sünnetin hangisini nesh edeceği ile ilgili bir ayrıma rastlanmamaktadır.

Tahâvî, İbn Mes'ûd'un, Habeşistan'a gitmeden önce Allah Resûlü'ne namazdayken selam verdiklerini Hz. Peygamber'in de namazdayken selamlarını aldığını, Habeşistan'dan döndükten sonra Allah Resûlü'nün yanına gittiğinde onu namaz kılariken bulduğunu, selam verdiğini, ancak Hz. Peygamber'in selamını almadığını, namazını tamamlayana kadar beklediğini ve ardından "Allah dilediği hususu farz kılar. Namazda konuşmamak da Allah'ın farz kıldıklarındandır."⁹⁴ şeklinde bir açıklama yaptığını aktarmıştır.⁹⁵ Tahâvî gerek bu rivayetten, gerekse "*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde kulluk edin.*"⁹⁶ âyeti gelene kadar insanların namazdayken konuştuklarını haber veren rivayetten⁹⁷ yola çıkarak, önceleri namazda konuşmanın mübah olduğunu, sonradan nesh edildiğini ifade etmiştir.⁹⁸

Cessâs Kur'an'ın, kendi âyetlerini neshetmesi ve sünnetin yine kendisini neshetmesi meselesinde bir görüş ayrılığının olmadığını, her iki delilin yine kendi cinsinden olan delillerle nesh olunabileceği konusunda

⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/165-166.

⁹³ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. M. Zuhri en-Neccâr (Beyrut: 1987), 4/38.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Amel fi's-Salâh", 21 (No. 1199).

⁹⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/213.

⁹⁶ el-Bakara 2/238.

⁹⁷ Buhârî, "Amel fi's-Salâh", 21 (No. 1200).

⁹⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/213. Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/103, 126, 217.

ümme arasında fikir birliği bulunduğunu ifade etmiş, bu konudaki esas görüş ayrılığının farklı delillerin birbirini neshi konusunda olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ *Ahkâmü'l-Kur'ân*'nda Kur'ân ve mütevâtir sünnetin, haber-i vâhidle neshinin câiz olmadığını, haber-i vâhidin kendisi gibi âhâd haberlerle ve kendisinden daha sağlam olan delillerle neshinin câiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ancak tefsirinde bu nesh çeşidiyle ilgili bir örneğe rastlanmamaktadır.

Tahâvî ve Cessâs sünnetin sünnetle neshinin caiz olması konusunda ittifak halindedirler. Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'nda bazen nesh konusuyla alakalı tafsilatlı kâideler yer vermiştir.¹⁰¹ Ancak sünnetin sünnetle neshi ile ilgili bir örneğe tefsirinde rastlanmamaktadır. Tahâvî'nin tefsirinde ise nesh konusundaki en fazla örnek sünnetin sünneti neshi konusunda yoğunlaşmaktadır. Çünkü tefsirinde Tahâvî'nin muhaddis kimliği ön plana çıkmıştır.

Rivayet başlığı altındaki incelemeye ek olarak incelenen tefsirlerden kronolojik olarak sonra gelenin önce gelenden istifade ettiği tespit edilmiştir. Cessâs'ın nakilde bulunduğu âlimler listesinde Tahâvî de yer almaktadır. Zira *Ahkâmü'l-Kur'ân*'nın çeşitli bölümlerinde Tahâvî'den alıntılar yapmıştır.¹⁰² Tевbe Sûresinde zekatın verileceği kesimleri açıklarken “Zekat verilmesi haram olan akrabalar” başlığı altında Haşimoğullarına zekat verilmesinin yasak olduğunu ifade eden rivayetleri doğrudan Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından aktarmıştır.¹⁰³

2. Re'y

Re'y tefsiri öncelikle Kur'an'ın kendisi, sünnet, sahâbe ve tâbiinden gelen rivayetlere başvurulduktan sonra, Arap dili, edebiyatı ve diğer lüzumlu bilgilerin tuttuğu ışık ile müfessirin kendi çaba ve görüşleriyle Kur'an'ı açıklaması demektir.¹⁰⁴ Bu tür tefsire et-tefsîru'l-ma'kûl ve et-tefsîru'd-dirâye isimleri de verilmektedir.¹⁰⁵ Bu başlık altında Tahâvî ve Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ları hadis usûlü, fıkıh usûlü ve fıkıh ilimlerinden istifade etmeleri açısından incelenip değerlendirilecektir.

2.1. Hadis Usûlü Açısından

Hadis usûlü bir rivayetin isnad ve metnini belli başlı kriterlerden

⁹⁹ Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 105.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/25-26.

¹⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/85.

¹⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/487, 619; 2/232, 420; 3/566.

¹⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/169.

¹⁰⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

geçirerek o rivayetin kabul veya reddedileceğini belirleyen ilimdir.¹⁰⁶ Hadis usulü geniş bir alandır. Bu sebeple kıyaslamamız, incelediğimiz iki tefsirde farklı ve zıt anlamlı hadislerin ele alınışı ile müfessirlerin haber-i vâhîde yaklaşımları konuları ile sınırlı tutulacaktır.

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'an*'ının giriş kısmında hadisleri delil olarak kullanırken ne gibi kıstaslara özen gösterdiğini belirtmemiş veya hadis usulü ile ilgili açıklayıcı malumat vermemiştir. Fakat kimi zaman zıt veya farklı anlamdaki hadisler arasındaki tercihini belirtirken bazı açıklamalar yapmıştır. Bazen hadisleri isnad ve metin açısından tenkit etmiş ve konu edindiği hadislerin âhad,¹⁰⁷ muttasıl,¹⁰⁸ munkatî¹⁰⁹ veya mürsel¹¹⁰ haberler olduklarını ifade etmiştir. Cessâs ise *Ahkâmü'l-Kur'an*'ına giriş mahiyetinde kaleme aldığı *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde hadis usulü ile ilgili görüşlerini yazmıştır.¹¹¹ Tahâvî ve Cessâs tefsirlerinde rivayetleri isnadlarıyla birlikte nakletmişlerdir.

Tahâvî'nin farklı ve zıt anlamlı rivayetler arasındaki tercih kriterleri haberin sahâbeden gelmesi, kronolojik olarak sonra olması, içerdiği kelimelerin sözlük anlamına uygun olması şeklinde özetlenebilir.

Tahâvî iki haber arasında bir seçim yapması gerektiğinde bu iki haberden birisi sahâbeden diğeri tabînden gelmiş ise tercihini sahâbenin rivayetinden yana yapmıştır. Örneğin, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den sefere çıkan ve vardığı şehirde on beş gün konaklamaya niyetlenen kimsenin namazlarını kısaltmaması gerektiğini bildiren bir rivayet¹¹² nakletmiştir. Aynı konuyla ilgili tabînden Saîd b. Müseyyeb'den (ö. 94/713) gelen ve seferinde dört gün kalmaya niyetlenen birisinin namazlarını kısaltmaması gerektiğini ifade eden başka bir rivayet nakletmiştir.¹¹³ Tahâvî ilk haberi, Resûlullah'ın ashâbından gelmiş olması nedeniyle tercih ettiğini belirtmiş ve Allah Resûlü'nden gelen bu görüşü güçlendiren başka rivayetler aktararak ilk haberin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.¹¹⁴

Tahâvî iki rivayet arasında bir seçimde bulunacağı zaman, kronolojik

¹⁰⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 5; Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadis* (Riyad: Mektebü'tü'l-Maârif, 1417/1999), 17.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/29.

¹⁰⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/234.

¹⁰⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/339; 2/136.

¹¹⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/448.

¹¹¹ Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-'usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 3/29-245.

¹¹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 2/534.

¹¹³ San'ânî, *el-Musannef*, 2/535.

¹¹⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/192.

olarak sonra olanı seçmiştir. Örneğin, İbn Abbâs'ın rivayet ettiği Hâşimoğullarının sadaka almalarına izin veren¹¹⁵ ve bunu yasaklayan¹¹⁶ iki ayrı haberi nakletmiştir. Sadaka almayı yasaklayan rivayette İbn Abbâs'ın, Resûlullah'ın vefatından sonra geçerli olan Hâşimoğulları ile ilgili hükmü bildirdiğini ifade etmiştir. Ardından ilk rivayetin Cenâb-ı Allah'ın Hâşimoğullarına sadakaları yasaklamasından önceki zaman dilimini kapsadığını belirtmiş ve sonraki rivayeti tercih etmiştir.¹¹⁷

Tahâvî'nin bir diğer tercih sebebi kelimenin sözlükteki manasıdır. Örneğin, Bakara Sûresinin 197. âyetinin¹¹⁸ tefsirinde Mücâhid'den, sahâbe ve diğer tabiînden birkaç rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerde “جِدَالٌ” sözcüğü “kavga” olarak açıklanmıştır. Mücâhid'den gelen başka bir haberde ise aynı sözcük “şüphe” olarak açıklanmıştır. “جِدَالٌ” sözcüğü Arap dilinde “tartışma” manasına geldiği için Tahâvî, burada birinci görüşü tercih etmiştir. Ayrıca delil olması bakımından, tartışma manasına gelen bu sözcüğü içeren Mücâdele Sûresinin 1. âyetini ve Mü'min Sûresinin 35. âyetini zikretmiştir.¹¹⁹

Cessâs'ın farklı ve zıt anlamlı rivayetler arasındaki tercih kriterleri; önceki neslin amel ettiği haberin tercih edilmesi, âm ve hâs olan iki haberden fıkıh âlimlerinin hakkında fikir birliği olduğu haberin tercih edilmesi, bir kişiden gelen iki zıt rivayetın her ikisinin de terk edilmesi, bir hususta yasaklayan ve serbest bırakan iki ayrı haberden yasaklayan haberin tercih edilmesi ve Kur'an'ın zâhirine ve mütevâtiren gelen başka rivayetlere göre hareket edilmesi şeklinde özetlenebilir.

Cessâs, birbirine zıt hadislerde eğer iki rivayetten birisinde önceki neslin amel ettiği diğerinde ise amel etmediği bir durum varsa, amel edilen haberi tercih etmiştir. Örneğin, Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Fâtiha Sûresinin sesli olarak kıraat edildiği namazlarda besmele-i şerifin nasıl okunacağı konusunda Resûlullah'tan farklı haberler geldiğini, fakat selefın çoğunluğunun amelinin besmele-i şerifi gizli kıraat etmek olduğunu ifade ettikten sonra kendi görüşünün de gizli okunması yönünde olduğunu belirtmiştir.¹²⁰

Birisi âm, diğeri hâs iki haberin bulunduğu durumlarda Cessâs haberler hakkında fıkıh âlimlerinin fikir birliği olup olmadığına bakmış ve hakkında fikir ayrılığı olan haberi terk etmiştir. Örneğin, bu usûle istinaden birisi

¹¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh*, nşr. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992), 4/60.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2012), 1/200.

¹¹⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/377.

¹¹⁸ فَلَا رَيْبَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

¹¹⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/35.

¹²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/17.

bitkilerden zekât alınmayacağını, diğeri yağmurla sulanan bitkilerden onda bir oranında zekât alınacağını söyleyen iki rivayetten fakihlerin fikir birliği ettiği ikinci haberi tercih etmiştir.¹²¹

Bir kişiden, birbirine zıt iki rivayetin geldiği durumlarda Cessâs, her iki rivayeti de terk etmiş ve ilgili kimseden o hususta rivayet yokmuş gibi davranmıştır. Bu prensibinde rivayetlerin sıhhat dereceleri Cessâs'ın tavrını etkilememiştir. Örneğin, Cessâs bir kişinin yolculuğa çıktığında ulaştığı yerde mukîm sayılabilmesi için burada en az on beş gün kalmaya niyetlenmesi gerektiği görüşündedir. Saîd b. Müseyyeb'den gelen bir rivayete dayanarak gidilen yerde mukîm sayılma süresinin dört gün olduğuna dair iddialara karşılık yine Saîd b. Müseyyeb'den gelen ve bu sürenin on beş gün olduğunu ifade eden rivayeti öne sürerek bu haberlerin ikisinin de terk edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹²² Tahâvî ise bu meseleyi izah ederken Saîd b. Müseyyeb'den gelen ve "on beş gün" görüşünü ihtiva eden rivayetten hiç bahsetmemiştir. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da da bu rivayet geçmemektedir.

Bir hususta yasaklayan ve serbest bırakan iki ayrı haber varsa, Cessâs yasaklayan haberi tercih etmiştir. Örneğin, at etlerinin yenilmesini yasaklayan ve mübah kılan rivayetler aktarıldığını ve bu rivayetlerden yasaklayanların tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹²³

İki rivayetin birbiriyle çeliştiği durumlarda Cessâs, Kur'an'ın zâhirinin ve Allah Resûlü'nden mütevâtiren gelen diğer rivayetlerin gerektirdiği şekilde hareket etmiştir. Örneğin, İslâm devletinde hayatlarını sürdüren gayrimüslimlerin diyetlerinin Müslümanların diyetleriyle eşit olduğu hususunda "Kâfirin diyeti Müslümanın diyetinin yarısı kadardır."¹²⁴ şeklindeki bir rivayete istinaden yapılan bir itiraza cevaben, bu rivayetin hem Kur'an'a hem de Allah Resûlü'nden tevâtüren gelen diğer rivayetlere aykırı olması nedeniyle geçersiz olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵

Cessâs, birbirinin zıddı gibi görünen iki rivayeti uzlaştırma yoluna gitmiştir. Örneğin, dışarıda cinâyet işledikten sonra Kâbe'ye iltica eden birisine kısasın uygulanıp uygulanmayacağı hususunda iki haber gelmiştir. Bu haberlerden bir tanesi bu kişiye Kâbe'de kısas uygulanacağını, diğeri ise Kâbe'den çıkarılıp daha sonra uygulanacağını belirtir. Cessâs, bu iki

¹²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/12, 14; Benzer bir örnek için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/17.

¹²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/256.

¹²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/183-184.

¹²⁴ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfetâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2012), "Kasâme", 36.

¹²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/239-240.

haberinin bir farkının olmadığını, çünkü her iki haberin neticede aynı şeyi ifade ettiğini söyleyerek iki haberi uzlaştırma yoluna gitmiştir.¹²⁶

Tahâvî ve Cessâs'ın tefsirlerinden haber-i vâhîde yaklaşımları ile ilgili bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Tahâvî'ye göre çok sayıda kişi tarafından aktarılan rivayet, haber-i vâhid durumunda kalan rivayete göre hüccettir. Haber-i vâhid mütevâtire göre delil teşkil etmez. Çünkü haber-i vâhidde unutma, yanlışlık ve gaflet olabilir.¹²⁷ Yani Tahâvî, çoğunluk tarafından aktarılan haberleri tercih etmiştir. Örneğin, Bakara Sûresinin 125. âyetini açıklarken İbn Abbâs'tan birbirinin zıddı olan iki rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden birinin râvîsi sadece Tâvûs (ö. 106/725) iken, diğerinin Atâ, Mücâhid ve Ebû Fâhite (ö. 127/744) olmak üzere üç râvîsi vardır. Burada Tahâvî "فكان ثلاثة أولى بالحفظ من واحد" (Üç kişinin hafızası bir kişinin hafızasından üstündür.) diyerek üç kişinin rivayet ettiği haberi tercih etmiştir.¹²⁸

Cessâs tefsirinde gerekli gördüğü yerlerde bazı âyetlerle haber-i vâhid arasında ilinti olduğunu ifade ettikten sonra âyetin haber-i vâhidin kabulü için delil olduğunu belirtmiş ardından bunun gibi rivayetlerin dindeki önemini kanıtlama yönünde çaba göstermiştir. Örneğin, Bakara Sûresinin 159. âyetini¹²⁹ Hz. Peygamber'den tek başına bir hadis işiten birisinin duyduğu bu hadisi diğer insanlara aktarmasının gerekliliğine bir delil olarak sunmuştur.¹³⁰ Cessâs, âhad haberleri kabul etmeyenlerin görüşlerini ispatlamak için kullandıkları âyetleri açıklarken bu âyetlerin haber-i vâhidin reddedilmesini değil aksine kabul edilmesini gerektireceğini kanıtlamaya çalışmıştır.¹³¹

Cessâs, sika bir râviden gelen, ayrıca selef âlimleri tarafından müspet karşılanan haber-i vâhidin kabul edilebileceği görüşündedir. Bazen bu görüşünü kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin, kıblenin tahviliyle ilgili âyetin¹³² açıklamasında ashâbdan birisinin o esnada namaz kılan bir grup sahâbeye bu âyeti aktarmasının ardından namazdakilerin hemen yönlerini değiştirdiklerini, bunun sahâbe nezdinde tek kişinin rivayetinin kabul edilebileceğine delil olduğunu ifade etmiştir.¹³³

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında "Haber-i vâhid dinde delil olarak kullanılır ancak kesin bilgi ifade etmez. Bu yönüyle tevâtüren gelen

¹²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/22.

¹²⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/38.

¹²⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/574. Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/162, 185.

¹²⁹ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ تَعْدَمَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

¹³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/100.

¹³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/204.

¹³² el-Bakara 2/144.

¹³³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/87; Benzer bir örnek için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/100.

rivayetlerden ayrılır. Ancak daha sonraları çoğunlukça kabul edilmiş olan bazı âhad haberler mütevâtir haber gibidir.”¹³⁴ “Haber-i vâhid ile Kur’an’a itiraz edilemez¹³⁵ ve bu tür haberlerle Kur’an’ın neshi mümkün değildir.”¹³⁶ gibi haber-i vâhidle ilgili birçok prensibe işaret etmiştir.

Sonuç olarak Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın giriş bölümü hüviyetinde olan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde hadis usûlü ile ilgili görüşlerine yer verirken, Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ının girişinde bu türden bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Her iki müfessir, birbirinin zıddı olan iki haberi uzlaştırmaya çalışmaları ve bu haberler arasında seçim yapmaları açısından benzerlik göstermektedirler. Bu seçimleri yaparken kullandıkları kriterlerde Tahâvî'nin muhaddis kimliğinin, Cessâs'ın ise fakih kimliğinin ön plana çıktığı görülmektedir. Haber-i vâhid konusuna Cessâs tefsirinde fazlaca temas ederken Tahâvî yalnızca birkaç yerde aktardığı rivayetin haber-i vâhid olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Bu durum Tahâvî'nin hadis alanında birçok eserinin olması ve hadis ilminin kapsamına giren açıklamalara bu eserlerinde zaten yeterince yer vermesi ve tefsirinde bu açıklamalara gerek duymamasıyla açıklanabilir.

2.2. Fıkıh Usûlü ve Fıkıh Açısından

Müctehidin tafsîlî delillerden şer'î-amelî hükümleri çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe usûlü'l-fikh denir.¹³⁷ Fıkıh usûlünün ana kaynakları Kur'an ve Sünnettir. Bu kaynaklar üzerinde âlimlerin fikir birliği vardır. Tahâvî'ye göre de Kur'an ve Sünnet iki ana kaynaktır. Tahâvî bağımsız bir fıkıh usûlü eseri te'lif etmemiştir ancak *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında, fikhî hükümler ihtiva eden âyetlerin açıklamasını yapmış olması sebebiyle fıkıh usûlünün metotlarını tatbik etmiştir.

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında sünnet meselesi üzerinde özellikle durmuştur. Birkaç yerde sünnetin Kur'an'a ilave bazı hükümler getirdiğini hassaten belirtmiştir.¹³⁸ Bir iki yerde Hanefî fakihlerin rivayetlere aykırı bazı görüşlerini “Hz. Peygamber ve ashâbından gelen haberler nazardan daha evladır”¹³⁹ “İbn Abbâs ve İbn Ömer'in görüşleri bizim nazarımızda Ebû Hanîfe, Züfer (ö. 158/775), Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinden daha üstündür”¹⁴⁰ diyerek reddetmiştir. Ancak *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında başka bir yerde söz konusu haberlerin İmâm-ı Âzam, İmam Züfer, İmam

¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/368.

¹³⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/28.

¹³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/22, 518.

¹³⁷ Abdolvahhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 17; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 28.

¹³⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/69, 197, 198; 2/97.

¹³⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/300.

¹⁴⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/314.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e kesintisiz bir yolla ulaşmadığını, eğer böyle bir yolla ulaşmış olsaydı kesinlikle gereği gibi görüş bildireceklerini, zira hiç kimsenin Allah Resûlü'ne muhalefet etme hakkının olmadığını belirterek onların sünnete aykırı görüşlerinin sebebinin açıklamak için çaba göstermiştir.¹⁴¹ Bu bilgilerden Tahâvî'nin sünnete verdiği önem anlaşılakta buna ilaveten onun müstakil bir müctehid olduğu ön plana çıkmaktadır. Tahâvî, kendisini belirli bir mezhebin veya fakihin görüşlerini tamamen benimsemek zorunda görmemiş ve kendi prensiplerine uymayan bir görüşü rahatlıkla tenkit edebilmiştir.

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında fıkıh usûlü kurallarından detaylı bir biçimde yararlanmıştır. Ayrıca tefsirine giriş olarak "tevhid esasları, Kur'an manalarının istinbatı, delâletlerinin ve lafızlarındaki ahkâmın istihrâc yolları, Arab'ın deyişleri, lügavî isimlerin ve şer'î ibârelerin çeşitli kullanımları" konularını içeren *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı bir fıkıh usûlü eseri telif etmiştir.¹⁴²

Cessâs, âyetlerden hüküm istinbatı sırasında *el-Fusûl fi'l-usûl*'de kaleme aldığı prensiplere sadakat göstermiş ve yoğun bir şekilde bu eserine atıfta bulunmuştur.¹⁴³ *el-Fusûl fi'l-usûl*'de tafsilatlı olarak değindiği usûl prensiplerine istinaden âyetlerden hükümler çıkarmıştır. Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, bu eserin pratiğe dökülmüş hali gibidir. Ayrıca Cessâs, tefsirinde Hanefî mezhebinin kabul etmiş olduğu Kur'an ve Sünnet dışındaki hüküm kaynaklarının meşrû olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır

2.2.1. İctihad Görüşleri

İctihad lügatta "tâkat, meşakkat" anlamına gelen cehd kökünden türemiştir¹⁴⁴ ve "zor bir işi başarmak için insanın var gücünü harcaması ve imkânları seferber etmesi" manasına gelir. İctihadın istilahtaki manası ise fakihin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koymasdır.¹⁴⁵

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında icthad ile eş anlamlı olan istinbat¹⁴⁶ ve istihrâc¹⁴⁷ sözcüklerini kullanmıştır. Bu sözcükleri kullandığı yerlerde

¹⁴¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/300.

¹⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/6.

¹⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/19, 161, 429.

¹⁴⁴ Mecduddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü't-tahkîkî't-turâsî fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 275.

¹⁴⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahâtü Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 17; Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, 437.

¹⁴⁶ İstinbat fıkıh usûlü terimi olarak "icthad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarmak" anlamına gelmektedir. Ferhat Koca, , "İstinbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 23/368.

¹⁴⁷ İstihrâc her ne kadar bir hadis terimi olarak "Bir hadis kitabındaki bütün rivayetleri bir müellifin kendisine ulaşan başka senedlerle rivayet etmesi." anlamına gelse de

“Sünnetle kesin olarak sabit olan bir meselede ayrıca ictihada gerek yoktur.” demiştir. Bazen ashâbın aktardığı rivayetlerin, istinbat ya da re’ye istinaden söylenmiş olamayacağını vurgulayıp, bu sözleri Resûlullah’tan almış olmalarının gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁸ Tahâvî tefsirinde âyet, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden hüküm istinbatı yapmıştır.

Tahâvî’nin *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ında âyetlerden hüküm istinbatına çok az rastlanır. Bu istinbat çeşidine Tahâvî’nin zekâtın kimlere verileceği konusunda açıklama yapan âyetin “*Allah yolunda çalışıp cihat edenlere*”¹⁴⁹ bölümünden kastın ne olduğu ile ilgili yaptığı açıklama örnek verilebilir:

“Bu Allah yolundakilere yardım etmektir. Mücahitler onlardandır. Onlara cihat etmeleri için yardım yapılır. Kendilerine verilen mallar mülkleri olur. Onlardan kim kendi mülküne verilen maldan cihat için bir harcamada bulunmadan ölürse o mal onun terekisi olur ve terekeye ne uygulanırsa ona da o yapılır.”¹⁵⁰

Tahâvî *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ının birçok yerinde hadislerden hüküm çıkarmıştır. Şu ifadeler Tahâvî’nin hadislerden hüküm çıkarmasına örnek verilebilir:

“İbn Ümmü Mektum, Hz. Peygamber’e ‘Mescitle aramda bazı engeller var, bazen kılavuz bulabiliyorum, bazen de bulamıyorum.’ dedi. O da ‘Sen ezanı duyuyor musun? Ezanı duyduğunda ona yürü gel.’ buyurdu. Daha sonra başka bir adam Hz. Peygamber’e buna benzer bir soru sormuş o da ‘Ezanı duyuyorsan yaklaş gel.’ diye cevap vermiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: ‘İçimden öyle geçiyor ki, bir adamı insanlara namaz kıldırmak üzere tayin edeyim de sonra gidip namaz kılmayanların evlerini ateşe vereyim.’¹⁵¹ Resûlullah’ın ‘Ezanı duyuyor musun?’ sözünün anlamı bize göre namaz vaktinin girdiğini bilmektir. Çünkü Allah Resûlü o esnada namaz vakitlerini günün saatlerine göre değil, sadece duyduğu kametle ve namazın girdiği haberiyle öğrenebilen görme engelli birisiyle konuşuyordu. Kaldı ki söz konusu kişi görme engelli değil de sağır biri dahi olsaydı, -namaz vaktinin girdiğini öğrenmesi halinde- namaza gelme

Tahâvî tarafından lügat anlamı olan “çıkarmak” esas alınarak icihad manasını ifade etmek için kullanılmıştır. Bk. Kemal Sandıkçı, “Müstahrec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/111.

¹⁴⁸ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/186, 338-339.

¹⁴⁹ et-Tevbe 9/60.

¹⁵⁰ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/367-368; Benzer bir örnek için bk. Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/116; Tetkik ettiğimiz kaynaklarda Tahâvî’den önce âyetin ilgili bölümüne bu anlamı veren bir fakih bulunmamaktadır. Ayrıca bk. Murtaza Köse, “Fî Sebîlillâh” Kavramının Zekât Açısından Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran/2004), 107-134; Beytullah Aktaş, *Kur’an’a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 111-122, 158-160.

¹⁵¹ Buhârî, “Ezân”, 29.

konusunda üzerine düşen farz, işitme sorunu olmayan bir kimseden farksız olur ve sağrılık, onun bu yükümlülüğünü kaldırmazdı.¹⁵²

Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında sahâbe ve tabiîn sözlerinden hüküm çıkarmaya örnekler bulmak mümkündür. Örneğin, Cuma Sûresinin 9. âyetinde geçen *إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ* ifadesinin tefsirinde Mesrûk (ö. 63/683 ?), Müslim b. Yesâr (ö. 100/718) ve Dahhâk'ın (ö. 105/723) âyetten maksadı vakit olarak açıkladıklarına dair rivayetler zikretmiştir. Mücâhid ve Zührî'den (ö. 124/742) ise burada kastedilenin ezan olduğuyula ilgili rivayetler nakletmiştir. Ardından kendi çıkarımlarını şu şekilde ifade etmiştir:

“Mücâhid ve Zührî alışverişi yasaklayan şeyin zeval vakti değil ezan olduğunu açıklamışlardır. Hâlbuki zevalden sonra insanların Cuma namazına gelmeleri gerekir. Bu takdirde ezanın geciktirilmesi onların Cuma namazına gelmelerine engel olmaz. Çünkü insanların alışveriş yapmalarını yasaklayan şey daha sonra okunan ezan değil vaktin girmesidir. Nasıl ki zeval anında okunan ezanın bir anlamı yoktur, bu durumda zevalden sonra okunan ezan, namaza gelişi ve namazdan alıkoyacak şeyleri terk etmek vacip olduktan sonra okunmuş olur.”¹⁵³

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında ele aldığı her âyetten hüküm çıkarmış ve bu hükümler için ayrı ayrı başlıklar açmıştır.¹⁵⁴ Bakara Sûresinde anlatılan Bakara kıssasındaki¹⁵⁵ “*Ne yaşlı ne de çok genç, ikisinin ortası*” şeklindeki tariftten, icthadın cevazına delil bulmuştur. Burada bahsedilen ineği bulmak için icthad etmeye ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında hadislere çokça müracaat etmektedir ancak hadislerden hüküm çıkardığı bir örneğe incelememiz esnasında

¹⁵² Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/147-148; Benzer örnekler için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/114, 142; 2/72; Tetkik ettiğimiz kaynaklarda Tahâvî'den önce bu hadisten böyle bir hüküm çıkaran bir fakihe rastlamadık. Ayrıca bk. Neslihan Çetinkaya Görmüş, *İslam Fıkhiında Engellilerin İbadet Hukuku* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁵³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/139-145; Benzer bir örnek için bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/272. Müracaat edilen kaynaklardan yapılan incelemelerde Cuma Sûresinin 9. âyetinin tefsirinde Mesrûk, Müslim b. Yesâr ve Dahhâk'ın “vakit”, Mücâhid ve Zührî'nin “ezan” açıklamalarını zikrettikten sonra Tahâvî'nin yaptığı gibi, insanların alışveriş yapmalarını yasaklayan şeyin ezan değil vaktin girmesi olduğu çıkarımını yapan bir âlime rastlanamamıştır. Dolayısıyla bu çıkarımın Tahâvî'nin özgün yorumu olduğuna hükmedilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/295; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr-ürü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 3/727.

¹⁵⁴ Örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/328-392.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/68.

¹⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/35. Diğer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/182-200; 2/394, 395, 396; 3/383-386.

rastlanamamıştır. Aynı şekilde sahâbe ve tâbiîn sözlerine dayanan, Cessâs'a ait bir ictihada da rastlanamamıştır.

Sonuç olarak Tahâvî'nin yaptığı icihadlar çoğunlukla hadislere dayanmaktadır. Onun hadis ilmindeki yetkinliği göz önüne alındığında bu durumun sebebi anlaşılabilir. Tahâvî'nin nadiren âyetlerden ve sahâbe ve tâbiîn sözlerinden de hüküm çıkardığı görülür. Cessâs ise incelediği âyetlerin tamamından, çok sayıda ve dolaylı hükümler çıkarmıştır. Bunun sebebi Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında fakih kimliği ile ön plana çıkmış olmasıdır. Diğer taraftan Cessâs'ın tefsirinde hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden çıkarılan bir hükme rastlanamamıştır.

2.2.2. İcmâ Görüşleri

İcmâ, bir meselenin şer'î hükmü hakkında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir asırda yaşayan bütün İslâm müctehidlerinin fikir birliği etmeleridir.¹⁵⁷ *Ahkâmü'l-Kur'an*larından anlaşıldığı üzere Tahâvî ve Cessâs icmâyı kabul etmişlerdir. Cessâs Hanefî mezhebinin bu delili kabul etmesi ve kendisinin mezhebe olan bağlılığı sebebiyle *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında icmâyı kullanmakla kalmamış icmâyı savunma yoluna gitmiştir. Tahâvî ise herhangi bir savuma kaygısı gütmeden sadece yeri geldiğinde bu delili kullanmıştır.

Tahâvî icmâ konusuna *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında birkaç kere temas etmiştir. Ortaya atılan düşüncenin kitap, sünnet veya icmâdan birisiyle sabit olmadığı için onaylanmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir.¹⁵⁸ Bir başka yerde de eşi vefat eden hamile bir kadının iddetinin doğumun gerçekleşmesiyle biteceğini, bu sürenin dört ay on gün olmayacağını, bu konuda ulemânın icmâsı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹ Başka bir yerde ise "Zekât vermekle yükümlü olan kimseler âlimlerin icmâsına göre şu kimselerdir."¹⁶⁰ ifadesini kullanmıştır.

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında bazı âyetleri icmânın kabulüne delil olarak sunmuştur. Örneğin "Yoksa siz, Allah, içinizden, cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan bırakılacağınızı mı sandınız?"¹⁶¹ âyetini zikrettikten sonra bu âyetin Hz. Peygamber'e boyun eğmenin lüzumunu ifade ettiği gibi Müslümanın müminlere tabi olmasının lüzumunu ve onlardan yüz çevirmekten vazgeçmesinin ehemmiyetini bildirdiğini bu durumun ise icmânın şer'î bir delil olduğunu kanıtladığını ifade etmiştir.¹⁶²

¹⁵⁷ Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 16; Şa'bân, *Usûlü'l Fıkh*, 105.

¹⁵⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/335; 371.

¹⁵⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/342.

¹⁶⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/257.

¹⁶¹ et-Tevbe 9/16.

¹⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/87; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/34-35, 250, 281; 3/189-190.

Ayrıca Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde icmâya her asırda imkân olduğu, icmânın naklî veya ictihâdî bir kaynağa dayanabileceği, kaç çeşit icmâ olduğu, kimler arasında icmânın olabileceği, icmânın vuku bulması için gerekli zaman, Medine ehlinin icmâsı ve benzeri muhtelif meseleleri detaylı olarak ele almıştır.¹⁶³

2.2.3. Kıyas Görüşleri

Kıyas “Kitap, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek” anlamına gelmektedir.¹⁶⁴ Kıyasa en çok ehemmiyet veren ulemânın Hanefî fakihler olduğu bilinmektedir. Bu sebeple kendilerine re’y ehli adı verilmektedir.¹⁶⁵

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'ân*'nda birçok defa meselelerin hükümlerini kıyas kullanarak izah etmiştir.¹⁶⁶ Ancak hadis ve kıyas arasında bir tercih yapacak olduğunda, hakkında kesin hüküm bulunan konularda kıyasa başvurulamayacağı görüşündedir. Bu görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: “Hiç kimse Hz. Peygamber'in görüşüne ters düşemez ve ondan başkasını kabul edemez. Bu konuda kıyasa başvuramaz, başka örnekler veremez ve canı istediği şekilde ictihad edemez.”¹⁶⁷ Bu sözlerinden Tahâvî'nin hadisleri kıyasa tercih ettiği anlaşılmaktadır. Eğer bir meselede Allah Resûlü'nden farklı hadisler gelmiş ve bu meselede sahâbe ve onlardan sonrakiler arasında ittifak edilememişse Tahâvî hadislerden birisini kıyas kullanarak tercih etmiştir. Buluş çağına ermemiş zengin çocuğun zekât verip vermeyeceği¹⁶⁸ konusundaki tefsiri buna örnek verilebilir. Tahâvî bazı konularda ictihad ve kıyas yapılamayacağını özellikle ifade etmiştir. Arafat'ın vakfe yeri olan kısmının ne kadar olduğu,¹⁶⁹ kurban kesilebilecek günlerin hangileri olduğu¹⁷⁰ konuları bunlardandır.

Cessâs kıyasa çok önem vermiş, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'nda kıyasın meşrû ve gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Kıyası kabul etmeyenleri tenkit etmiş ve gerekli gördükçe onların delillerinin tutarlı olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Cessâs, daha çok kıyası reddedenlerin delil olarak kullandıkları “*Biz sana her şeyi apaçık beyan eden kitabı indirdik.*”¹⁷¹ âyetini kıyasın meşrû olduğunu kanıtlamak için kullanarak şöyle demiştir:

¹⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/255-350.

¹⁶⁴ Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkıh*, 126.

¹⁶⁵ M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/521-522.

¹⁶⁶ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/111, 126, 152; 2/371.

¹⁶⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/338-339.

¹⁶⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/259-260.

¹⁶⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/135, 167.

¹⁷⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/208.

¹⁷¹ en-Nahl 16/89.

“Bu âyet kıyasla amelin doğruluğuna delâlet etmektedir. Zira biz, herhangi bir hâdis için ne kitapta, ne sünnette, ne de icmâda kayıtlı bir hüküm bulamazsak ki, Allah Teâlâ âyette, kitapta din işlerinden her birisi için bir açıklama olduğunu haber vermektedir, bu durumda yapılacak şeyin düşünmek ve hükmü kıyasla ortaya çıkarmak olduğu açıkça görülmektedir. Zira bu takdirde hükme varmak için bu yoldan başka çare kalmamaktadır. Yapılan bu işe kıyas değil de ‘gizli nass’ veya ‘istidlal’ diyenler sözde muhalif gibi görünseler de, aslında onlar da bunu uygun görmekte ve farkında olmadıkları halde re’y ile icthadı, akıl yürütmeyi ve kıyası bilfiil kullanmaktan kendilerini alamamaktadırlar.”¹⁷²

Sonuç olarak Tahâvî ve Cessâs, hüküm çıkarırken kıyasa oldukça önem vermişlerdir. Bu konuda Cessâs’ın Tahâvî’den ayrılan yönü bir delil olarak kıyası savunmuş olmasıdır. Cessâs’ın Hanefî mezhebine olan bağlılığının onu böyle bir savunmaya yönlendirdiği ifade edilebilir.

2.2.4. İstihsan Görüşleri

İstihsanın sözlük anlamı “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” şeklindedir.¹⁷³ Terim anlamı ise daha kuvvetli görülen bir delil veya sebepten dolayı, bir meseleye benzerlerinin hükmünden başka bir hüküm vermektir.¹⁷⁴ İstihsan, pratikte sahâbeden beri kullanılan bir yöntem olmakla beraber bu usûlü, bir istilâh şeklinde “istihsan” ismiyle kullanan ve ilerleten Ebu Hanîfe ve öğrencileri olmuştur.¹⁷⁵ İstihsanı lügat manasıyla ele alıp onu, tamamıyla keyfî hareket etmek olarak tenkit edenler olmuştur. Bunlardan birisi İmam Şâfiî’dir.¹⁷⁶ İstihsanı reddedenlerle kabul edenlerin istihsana verdikleri anlam tamamen farklıdır. İstihsanı kabul edenler keyfî hüküm verme gibi bir tavır içerisinde olmamışlar aksine bazı nedenlere ve kanıtlara istinâden bu yöntemi kullanmışlardır.¹⁷⁷

Hanefî fakihler ilk devirlerden beri istihsanı kullanmışlardır. Ancak hicrî dördüncü asra kadar Hanefî fakihlerin yaptığı bir istihsan tarifi bulunmamaktaydı. İstihsanı ilk tarif eden Tahâvî’nin çağdaşı olan Ebü’l-Hasen el-Kerhî’dir (ö. 340/952). Kerhî “İstihsan, bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükümü vermektir.” biçiminde bir tanım yapmıştır.¹⁷⁸

¹⁷² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/189-190; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/215-217; 3/204, 319, 361.

¹⁷³ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

¹⁷⁴ Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkh*, 181.

¹⁷⁵ Bardakoğlu, “İstihsan”, 340.

¹⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 274.

¹⁷⁷ Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkh*, 181.

¹⁷⁸ Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 4/3.

Tahâvî'nin istihsanı reddettiği İbn Hazm (ö. 456/1063) tarafından rivayet edilmiştir.¹⁷⁹ Esasında Tahâvî *Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde istihsanı kullanmış fakat yararlandığı bu yöntemin isminden bahsetmemiştir.¹⁸⁰ O devirde Şâfiî fakihlerin istihsana karşı çıkmaları ve Tahâvî'nin istihsanın ismini açık bir şekilde kullanmaması, yine aynı devirde halen istihsanın tanımının yapılmamış olması veya tanımı yapılmışsa bile bunun yaygın bir şekilde kullanılmıyor olması İbn Hazm'ın Tahâvî'nin istihsan'ı reddettiğini düşünmesine sebep olabilir. Diğer yandan Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında istihsanı kullandığı bir örneğe rastlanmamaktadır.

İstihsanın ilk tanımını yapan Kerhî'den bir kuşak sonra gelen Cessâs, istihsanı “Kendisine nisbetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terkedilmesi” şeklinde tanımlamış ve *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde istihsan ile ilgili kapsamlı bilgiler vermiştir.¹⁸¹ Tefsirinde istihsanın hüküm çıkarmada geçerli bir yöntem olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve nasıl kullanıldığına dair örnekler vermiştir. Örneğin, “*Biz peygamber göndermedikçe hiç bir kavmi azaba uğratmayız.*” mealindeki İsrâ Sûresinin 15. âyetinin tefsiri vesilesiyle “Mezhebimiz imamlarına göre dârülharpte Müslüman olan fakat namazın farz olduğunu bilmeyen kimseye geçmiş namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ama bir kimse dârülİslâmda Müslüman olduğu halde namazın farzîyetini bilmiyorsa istihsan delili gereğince onun geçmiş namazlarını kaza etmesi gerekir.” şeklinde bir açıklama yapmıştır.¹⁸²

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında istihsan konusuna temas etmezken Cessâs, istihsana epeyce yer vermiştir. Tahâvî'nin tefsirinin elimizde bulunan bölümlerinin daha çok ibadât ile ilgili olması, eserde istihsana kavram olarak rastlamamış olmamızda etkili olmuştur. Diğer taraftan Tahâvî'nin bu yönetime değinmemesinde, kendisinin önceleri Şâfiî mezhebine müntesip olmasının ve Şâfiî fakihlerin istihsana karşı olmalarının etkili olabileceği de ihtimal dahilindedir.

2.2.5. Şer'u Men Kablenâ Görüşleri

Şer'u men kablenâ “Yüce Allah'ın önceki toplumlar için koyduğu ve Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ gibi peygamberler vasıtasıyla onlara bildirdiği hükümler”¹⁸³ şeklinde tanımlanmaktadır. Önceki peygamberlerin şeriatlarından, Kur'an ve hadiste geçen onaylanıp onaylanmadığı ile ilgili bir bilgi bulunmayan hükümlerin bizi bağlayıp bağlamadığı ile ilgili

¹⁷⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: y.y., 1403/1983), 6/38.

¹⁸⁰ Tekîneş, “Meâni'l-Âsâr”, 207.

¹⁸¹ Bardakoğlu, “İstihsan”, 340-346; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-'usûl*, 3/104-110.

¹⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/195; Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/124; 3/189-190.

¹⁸³ Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, 208.

muhtelif görüşler ileri sürülmüştür.¹⁸⁴ Tahâvî ve Cessâs bu hükümlerin kabul edileceği görüşündedirler.

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında birkaç yerde, peygamberlerin şariatlarından Kur'an ve hadiste geçen onaylanıp onaylanmadığı ile ilgili bir bilgi bulunmayan hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu "Peygambere Allah yeni bir nasla hüküm getirerek eski şariatlardaki bir uygulamayı nesh etmedikçe her peygamberin ona uyması gerekir."¹⁸⁵ diyerek ifade etmiştir.

Cessâs, şer'u men kablenâ'nın Kur'an ve hadiste geçen onaylanıp onaylanmadığı ile ilgili bir bilgi bulunmayan kısmının bağlayıcılığı hakkında Tahâvî ile hemfikirdir. "Ey kitap ehli, siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabb'inizden size indirileni uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz."¹⁸⁶ âyetini açıklarken önceki resûllerin şariatlarının Resûlullah'tan önce neshedilmemiş olanlarının hükmünün bakî olduğuna burada delil olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁷

Neticede Tahâvî ve Cessâs önceki peygamberlerin şariatlarından olan, Kur'an ve hadiste bahsi geçen, kabul veya reddedilmemiş olan hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olacağı konusunda mutabıktırlar. Bu konuda tefsirlerinde göze çarpan bir farka rastlanmamıştır.

2.2.6. Fıkıh Usûlü Kaidelerini Zikretmeleri

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında fıkıh usûlü kaidelerine yer vermemiştir. Yalnızca bir yerde "Zaruretler günahı giderir ancak keffâreti düşürmez." kuralını mealen kullanmıştır.¹⁸⁸

Cessâs ise *Ahkâmü'l Kur'an*'ında fıkıh usûlü kurallarından fazlaca yararlanmıştır. "Bir lafzın mecaza hamledilmesi câiz değildir. Bu ancak bir delâletle olabilir."¹⁸⁹ "Tahsis ancak bir delâlete dayanılarak yapılabilir."¹⁹⁰ "Bir şey kendisine atfedilmez."¹⁹¹ gibi kaideler Cessâs'ın yararlandığı kurallardan bazılarıdır.¹⁹²

Tahâvî *Ahkâmü'l Kur'an*'ında yalnızca bir defa usûl kâidesi zikrederken Cessâs birçok defa usûl kâidesine yer vermiştir. Çünkü Cessâs'ın tefsiri *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli usûl eserinin uygulamaya dökülmüş halidir ve Cessâs'ın fakih kimliği tefsirinde fazlasıyla ön plana çıkmıştır.

¹⁸⁴ Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, 210.

¹⁸⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/119, 187.

¹⁸⁶ el-Mâide 5/68.

¹⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/450.

¹⁸⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/62.

¹⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/201.

¹⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/107.

¹⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/526.

¹⁹² Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/139, 234, 235.

Sonuç

Bu çalışmada incelenen iki *Ahkâmü'l-Kur'ân* şekil özelliği açısından farklılık arz etmektedir. Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında ahkâm âyetleri konularına göre tasnif edilip bâb başlıkları altında incelenirken Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında âyetler mushaf sıralaması esas alınarak fıkıh ilmi açısından başlıklara ayrılarak incelenmiştir.

Hem Tahâvî hem de Cessâs tefsirlerinde Kur'an'ı sünnetle tefsir etme metodunu sıkça kullanmışlardır. Tahâvî birçok âyeti tefsir ederken hadislerle müracaat etmiştir. Cessâs ise belirli âyetlerin tefsirinde çok sayıda hadis aynı anda zikretmiştir. Bu yöntemin kullanılma sıklığı Tahâvî'nin tefsirinde daha fazladır. Her iki tefsirde sahâbe ve tabiîn sözleri ile yapılan tefsir örneklerine rastlanmaktadır. Tahâvî metinleri senedleriyle birlikte zikretmiş Cessâs ise sened ve metne yer vermeksizin yalnızca görüşleri zikretmekle yetinmiştir. Tahâvî'nin tefsirinde hadislerden daha sık yararlanması ve sahâbe, tabiîn sözlerini senedleriyle zikretmesi onun güçlü bir muhaddis kimliğine sahip olmasıyla açıklanabilir. Her iki âlim tefsirlerinde esbâb-ı nüzûlden istifade etmişlerdir. Genel olarak aynı âyetlerde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer vermişlerdir. Çünkü Cessâs'ın tefsirinde ele aldığı âyetler Tahâvî'nin tefsirinde ele aldığı âyetleri kapsamaktadır ve belirli âyetler hakkında sebab-i nüzûl rivayeti bulunmaktadır. Fakat bu iki tefsirde zikredilen rivayetler bazen farklılık göstermektedir. Kimi zaman da rivayetler aynı olsa da isnad zincirleri farklı olabilmektedir. Bu da hem tefsir rivayetlerinde, hem de diğer haberlerin rivayetlerinde karşılaşılan olağan bir durumdur.

Her iki müfessir Kur'an'ın Kur'an ile neshini kabul etmiş, bazı âyetlerdeki nesh iddiasına karşı çıkmış, ilgili âyetlerde nesh olduğunu iddia edenleri eleştirmişlerdir. Cessâs, Tahâvî'den farklı olarak tefsirinde nesh ile ilgili bazı prensiplere yer vermiştir. Tahâvî de Cessâs da sünnetin sünnetle neshinin caiz olması konusunda ittifak halindedirler. Fakat Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında sünnetin sünnetle neshi ile ilgili bir örneğe rastlanmamaktadır. Tahâvî'nin tefsirinde ise nesh konusundaki en fazla örnek sünnetin sünneti neshi konusunda yoğunlaşmaktadır. Her iki müfessir de Kur'an'ın da sünnetin de kaynağının Allah olduğunu dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'in birbirini nesh edebileceğini ifade etmişler, Kur'an'ın ancak tevâtür yoluyla gelen sünnet ile nesh edilebileceğini ilave etmişlerdir. Bu nesh çeşidi ile ilgili her iki tefsirde sınırlı sayıda örnek vardır. Bunlara ek olarak Tahâvî'nin sünnete verdiği önem nesh konusunda da dikkat çekmektedir.

Cessâs'ın kullandığı rivayet kaynaklarından birisi Tahâvî'dir. Onun Tahâvî'den yaptığı alıntılardan bir tanesi doğrudan Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-*

Kur'ân'ındandır. Bu bize incelenen tefsirlerden kronolojik olarak sonra gelenin önce gelenden istifade ettiğini göstermektedir.

İlgili eserlerde hadis usûlü kapsamında müfessirlerin farklı ve zıt anlamlı hadisleri ele alışları ile haber-i vâhîde yaklaşımları açısından bazı çıkarımlar yapılmıştır. Her iki âlim hadis rivayetlerini tenkit etmeleri, birbirinin zıddı gibi görünen iki hadisi uzlaştırmaya çalışmaları ve bu hadisler arasında tercihte bulunmaları yönünden benzer yöntemlere sahiptirler. Ele aldığımız bir diğer konu olan haber-i vâhid hususuna Cessâs tefsirinde fazlaca, Tahâvî yalnızca birkaç yerde temas etmiştir. Tahâvî aktardığı rivayetin haber-i vâhid olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Tahâvî tefsirinde isnada epeyce önem vermiştir. Cessâs ise daha çok metin ve manayı ön planda tutmuştur. Yani Cessâs hadislerin tatbikî yönünü ve uygulanabilirliğini ön plana alırken, Tahâvî doğrudan hadislerin metinsel tutarlılığına ve rivayet yönüne öncelik vermiştir.

Tahâvî ve Cessâs'ın icthad görüşleri arasında bazı farklar vardır. Tahâvî, hükmün zâhir bir şekilde ortaya konulduğu âyetlerde icthad edilemeyeceğini ifade ederken Cessâs, hükmün açık olduğu muhkem âyette dahi hükmü pratik bir hale getirmek için icthada gerek olduğunu ifade etmiştir. Cessâs ele aldığı âyetlerin neredeyse tamamından çok sayıda ve dolaylı hükümler çıkarırken Tahâvî, yalnızca birkaç âyetten hüküm çıkarmıştır. Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında yaptığı icthadlar çoğunlukla hadislere dayanır fakat Cessâs'ın tefsirinde hadislerden hüküm istinbatına rastlanamamıştır. Tahâvî'nin nadiren sahâbe ve tâbiîn sözlerinden de hüküm çıkardığı görülürken Cessâs'ın tefsirinde, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden çıkarılan bir hükümle karşılaşmamıştır.

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Hanefî mezhebinin kabul etmiş olduğu icthad, icmâ, kıyas gibi delilleri kullanmakla yetinmeyip bu delilleri savunma yoluna gitmiştir. Cessâs'ın Hanefî mezhebine olan bağlılığının onu bu şekilde bir savunmaya yönlendirmiş olması muhtemeldir. Tahâvî ise herhangi bir savuma refleksinden uzak şekilde bu delilleri sadece kullanmıştır. Cessâs tefsirinde istihsana epeyce yer verirken Tahâvî, istihsan meselesine değinmemiştir. Tahâvî'nin bu yöneme değinmemesinde kendisinin önceleri Şâfiî mezhebine müntesip olmasının ve Şâfiî fakihlerin istihsana karşı olmalarının etkisi ihtimal dâhilindedir. Tahâvî, tefsirinin sadece bir yerinde fıkıh usûlü kuralına yer verirken, Cessâs tefsirinde fıkıh usûlü prensiplerini yoğun bir şekilde kullanmıştır. Çünkü Cessâs'ın tefsiri *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli fıkıh usûlü eserinin bir uygulaması mahiyetindedir. Ayrıca Tahâvî'nin iki cüzden oluşan tefsirinin yalnızca birinci cüzünün elimizde bulunması iki tefsir arasındaki farklar açıklanırken göz önünde bulundurulması gereken bir etkidir.

İncelediğimiz iki *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın birçok açıdan örtüştüğü ancak Tahâvî'nin, tefsirinde daha çok muhaddis sıfatıyla ön plana çıktığı, Cessâs'ın

ise fakihliğinin ağır bastığı görülmektedir. Neticede her iki *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da rivayete dayanan bilginin egemen olduğu göze çarpmaktadır. Ancak iki âlimin de rivayetleri ve diğer görüşleri naklettikten sonra veya nakletmeden önce kendi görüşlerini zikretmeleri, rivayet ve görüşleri bazen tenkit etmeleri, kimi hadislerin metni hakkında eleştiri yapmaları, kimi âyetlerdeki nesh iddiasına muhalefet etmeleri re'ye de ziyadesiyle ehemmiyet verdiklerini göstermektedir. Bu kıyaslamalar haricinde ilgili tefsirler kıraat, sarf ve nahiv ilimleri, kullandıkları kaynaklar ve içerdikleri isnadlar açısından da kıyaslanabilir.

Kaynakça

- Aktaş, Beytullah. *Kur'an'a Göre Zekatın Harcama Kalemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.
- Atcı, İsa. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Şafî Mezhebinden Ayrılma ve Hanefî İmamlarına Muhalefet Nedenleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (Nisan 2019), 571-596.
- Atcı, İsa. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî -Hayatı ve Fıkhî Görüşleri-*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstulâhatı Fıkhîyye Kamusu*. 7 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/ 2001.
- Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfu'l-İslâmiyye, 1335.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-'usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 3 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasaru ihtilâf'ül-'ulemâ'*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetiner, Bedreddin. "Nesh". *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. 6/216-217. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Çetinkaya Görmüş, Neslihan. *İslam Fıkhdında Engellilerin İbadet Hukuku*. Sakarya: Sakarya Üniveristesesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa". *Journal of Islamic jerusalem Studies* 20/3 (Aralık 2020), 319-336. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.808554>
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsir*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1980.
- Fîrûzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetü't-Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- Güngör, Mevlüt. *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'an*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- Hacioğlu, Nejla. "el-Fusûl Fi'l-'Usûl" İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrî'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: y.y, 1403/1983.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. nşr. Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İşler, Emrullah. *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Jawish, Abdulkarim. *Irak ve Semerkant Hanefî Usûlcülerinin Nesih Anlayışı (Cessâs ve Semerkandî Özelinde)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Karadut, Ahmet. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri". *Diyânet Dergisi* 19/2 (Nisan 1983), 53-64.

Karadut, Ahmet. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri-II". *Diyânet Dergisi* 20/3 (Temmuz 1984), 51-64.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmil kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge Kılıslı. 6 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1941.

Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Koca, Ferhat. "İstinbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Koca, Ferhat. "Nesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitabiyât, 2003.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1993.

Korkmaz, Ömer. "Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 197-209. <https://doi.org/10.21054/deuifd.803557>

Köse, Murtaza. "Fî Sebîlillâh" Kavramının Zekât Açısından Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran/2004), 107-134.

Kur'an Yolu Meâlî. haz. Heyet. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1324/1906.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Özdemir, Merve. *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Paçacı, Mehmet. "Tefsir İlmi". *Kur'ân ve Hadis İlimleri*. ed. Mehmet Paçacı - İ. Hakkı Ünal. 158-162. Ankara: ANKUZEM Yayınları, 2006.

Sâbüni, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.

San'ânî, Abdurrezzâk. *el-Musannef*. nşr. Habîbürrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

- Sandıkçı, Kemal. “Müstahrec”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemmâ bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Süyûtî, Celaleddin Abdirrahman. *el-İtkân fi-'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1407/1987.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyetu ve't-Turâs, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1. cilt, 1995, 2. cilt, 1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Ahkâmü'l-Kur'ân, Hadislerle Ahkâm Tefsiri*. çev. Mustafa Genç. 3 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2012.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. M. Zuhri en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: yy., 1407/1987.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417/1999.
- Tekineş, Ayhan. “Meâni'l-Âsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/207-208. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. Kahire: y.y., 1356/1937.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.

Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 23 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ Nadiye Bulut

Dr. Öğrencisi / PhD student
MEB / Ministry of Education
Öğretmen / Teacher
<https://ror.org/00jga9g46>
<http://orcid.org/0009-0004-7009-7423>
nadiyebulut66@hotmail.com

Öz

Vücûh-Nezâir ilmi, tefsir ilminin bir alt dalı veya tefsir usulünde ulümü'l-Kur'ân içerisinde ele alınan, tedvini İslâmi ilimlerin ortaya çıkışından önceye dayanan, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin en erken örnekleri olan ve Kur'an lafızlarının geçtiği her yerde kazandığı farklı anlamları araştıran bir ilimdir. Tarihten günümüze gelen noktada Vücûh-Nezâir ilmine dair çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak bu tanımlar, ilk dönem müelliflerinin maksadını tam olarak yansıtmadığı gibi, ilgili kavramları muhtevasının dışına taşımış, özellikle de son dönem Vücûh-Nezâir anlayışıyla, konunun nezâir boyutu çok farklı bir anlama bürünmüştür. Kavramların Vücûh-Nezâir literatüründeki kullanımdan farklı şekillerde tanımlanmasının sebebi kanaatimizce, bu alanda yazılan ilk dönem eserlerinde tanımlarının net bir şekilde yapılmamış olmasındandır. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması uğrunda âlimler tarafından önem atfedilen, ilk devirlerden itibaren eser telif edilen Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan bu çalışmada, tanımlar incelenerek değerlendirilmesi yapılmış ve ilmin tanımı, bu ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve onun izinden giden âlimlerin maksatlarını ortaya koyacak şekilde oluşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vücûh-Nezâir, Mukâtil, Tanımlar, Tarihî Süreç.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale hazırlanmakta olan *Kur'ân-ı Kerîm'de Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Nadiye BULUT, Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Öz.

Definitions of Wujuh-nazāir from Muqatil to the Present Day* **

Research Article

Received: 23 January 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

The science of Wujuh-nazāir is a sub-branch of the science of tafsir or orientation, which is dealt with within the ulum al-Qur'an in the methodology of tafsir, which predates the emergence of the Islamic sciences, which are the earliest examples of exegesis of the Qur'an with the Qur'an, and which examines the different meanings that the words of the Qur'an acquire wherever they are mentioned. At this point in history, various definitions of the science of wujuh-nazāir have been made. However, these definitions do not fully reflect the intentions of the early authors, and they have removed the related concepts from their content, especially with the recent understanding of wujuh-naza'ir, the naza'ir dimension of the subject taking on a very different meaning. In our opinion, the terms are defined differently from how they are used in the "wujuh-nazāir" literature because their definitions were not clearly defined in the early works written in this field. In this study of the science of wujūh-nazāir, which was considered necessary by scholars for the sake of understanding and interpretation of the Qur'an and in which works were written from the early periods, the definitions were analyzed and evaluated. An attempt was made to formulate the definition of the science in order to reveal the intentions of the founder and first author of this science, Muqatil ibn Sulayman (d. 150/767) and the scholars who followed in his footsteps.

Keywords: Tafsir, Wujuh-nazāir, Muqatil, Definitions, Historical Process.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is prepared from the doctoral dissertation titled "Al-Wujuh Wa Al-Nazair in the Holy Qur'an and its place in Tafsir". Nadiye BULUT, PhD Student, Institute of Social Sciences, Uludağ University, Supervisor: Assistant Prof. Dr. Selahattin Öz./

Summary

The science of wujuh-nazâir, which is accepted as a sub-branch of tafsir or a section of ulum al-Qur'an, and which is also referred to by names such as "common, mutawati'" used by scholars of language, usul and logic, and which today is expressed by the concepts of polysemy and synonymy, which are mainly among the subjects of linguistics, is one of the first disciplines of Islamic sciences. The first work in this field is Muqatil ibn Sulayman's (d. 150/767) "al-Wujuh wa'n-nazâir fi'l-Kur'ani'l Azim". Although the earliest surviving sources date from the second century of the Hijri era, the early history of science goes back much further. This science, which began with the introduction of tafsir, is also considered to be the earliest example of Qur'anic research and, in a sense, the tafsir of the Qur'an with the Qur'an/verse by verse. This science examines the different meanings that the words of the Qur'an acquire wherever they occur, although their root and reading are the same. Therefore, the science of wujuh-nazâir can also be considered a direct form of tafsir.

If we examine the studies on the meaning of the term wujuh-nazâir from the early works to the present day and the opinions of the scholars on this subject, we see that different definitions have been given. However, these definitions do not fully reflect the intentions of the early authors, and they have taken this science out of its content and channel, especially with the recent understanding of wujuh-nazâir, the dimension of nazâir has taken on a very different meaning, thus moving away from the original source of the science. From Muqatil ibn Sulayman, who wrote the first work in this field, to the present day, although there is a general similarity in the definition of wujuh except for some nuances, quite different approaches have emerged in the definition of nazâir. Although the emergence of the science dates back to the earliest periods, the main reason why the terms, especially the term nazâir, are defined differently from the usage in the "wujuh-nazâir" literature is, in our opinion, the lack of a clear definition of the science in the early works written in this field. Ibn al-Jawzi (d. 592/1201) gave the first comprehensive definition of this science about four hundred and fifty years after its birth.

The main objective of this study entitled "Definitions of wujuh-nazâir from Muqatil to the Present" is to define the science of wujuh-nazâir in such a way as to reveal the intentions of Muqatil ibn Suleyman, the founder and first

author of this science, and the scholars who followed him. In this context, all the definitions that we have been able to find in the ulum al-Qur'an or other sources related to the terminology of the concepts of "wujuh-nazāir" from Muqatil to the present day have been examined and evaluated. It has been discussed whether the definitions are appropriate to the content of the works written in this branch of science. Today, however, if one examines studies such as books, dissertations and articles, one finds that evaluations are generally based on the definitions of Ibn al-Jawzi and Zarqashi. Some studies do not take into account the definition of Ibn Taymiyya, the primary source of al-Zarqashi, which we believe is a significant shortcoming.

Some studies do not follow the chronological order, but there is a quadruple definition with the addition of Zarqashi. For this reason, many studies carried out today double, triple and quadruple the definitions of this science. In our opinion, this indicates that the science of wujuh-nazāir has not been treated in a comprehensive and systematic manner. In order to clarify the terminological meaning of these terms, it is necessary to know and analyze all the definitions made in this field and to come to a conclusion.

As a result of our analyses of the literature on wujuh-nazāir, we have come to the conclusion that it is more appropriate to deal with the meaning of the term wujuh-nazāir in terms of five different definitions from Muqatil to the present day. In this study, the definitions are discussed and analyzed under the headings of the classical and modern periods. In the classical period, under the title of wujuh-nazāir, Muqatil ibnSulayman's understanding of wujuh-nazāir was emphasized as reflecting the first period. Then, the definitions of Ibn al-Jawzi, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), and Zarqashi (d. 794/1392), who defined this science chronologically, were included. In modern times, however, the modern understanding of wujuh-nazāir is emphasized. Thus, taking into account the purpose and content of the emergence of science, the differentiation of the meaning of the pair of terms of wujuh-nazāir in terms of the meaning of the term in the historical process, terminological process and conceptual framework have been tried to be formed in a way that reflects the original of science.

Giriş

Kur'an'ın mesajının anlaşılması ve üzerinde ısrarla durduğu değerler manzumesinin kavranabilmesi, vahiy dili olan Arapçanın kullanım özelliklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu doğrultuda yapılacak ilk iş ise Kur'an'daki kelimelerin yine Kur'anî bağlamda ele alınıp incelenmesi olmalıdır. Nitekim Kur'an'daki lafızlar arasında, aynı lafzın farklı bağlamda, çeşitli anlamlarda kullanılmasında kendisini gösteren bir ilişki ağı vardır. Zira bu lafızlar, Kur'an'ın metin yapısı içerisinde birbirinden ayrı bir şekilde kendi başlarına olmadıkları için her biri diğerine bağlı olarak somut manalarını birbirleriyle olan bu ilişki ağı içerisinde kazanmaktadırlar.¹ Çünkü kelimeler seyyaldır, cümle içerisinde bahsedilen konuya göre yeni sayılabilecek manalara bürünebilirler.² Bu nedenle, Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi için bu lafızların Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde anlamlarının tek tek belirlenmesi gerekmektedir. Aksi halde zû vücûh/çok anlamlı bir lafza geçtiği her yerde aynı anlamı yüklemek, Kur'an'da ihtilaf ve çelişkilerin var olduğu gibi bir kanaatin oluşmasına sebebiyet verebilir.³

Bu yönüyle son derece öneme haiz olan, tefsirin alt dalı⁴ veya ulümü'l-Kur'ân'dan kabul edilen, dil, usul ve mantık âlimlerinin kullandığı “müşterek, mütevâtî”, müterâdif” lafız gibi isimlerle de tabir edilen, günümüzde ise dilbilim konuları arasında yer alan çok anlamlılık ve eş anlamlılık kavramlarıyla da ifade edilen, Vücûh-Nezâir ilmi; *Kur'an'ın değişik yerlerinde farklı anlamlara gelen aynı lafızları (vücûh) ve bu lafızların anlamlarından her birinin tekrarlarını (nezâir) ihtiva eden bir ilimdir.* Tarih boyunca, Kur'an'da çok anlamlı lafızların kullanılması fıkıh usûlü, tefsir usûlü ve Kur'an tefsirine dair yazılan eserlerde ortaya çıkan ihtilaf sebepleri ve müfessirler arasındaki yorum farklılıklarının en önemli nedenlerinden biri sayılmıştır. Bu nedenle müfessirler ve fakihler, tefsirdeki yorum farklılıkları ve fıkıh ilmindeki hüküm istinbatının önemi sebebiyle, çok anlamlı lafızların mahiyetinin belirlenmesi ve bu lafızların anlama ve

¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 35.

² Ali Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* (İstanbul: İSAV-İlmî Neşriyat, 1993), 27.

³ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 35.

⁴ Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fînûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941), 2/2001; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevci, *Ebcedü'l-ulûm* (b.y: Dâru İbnü Hazm, 1423/2002), 551.

hükme delâleti konusuna özel bir önem atfetmişlerdir.⁵ Fıkıhta *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*,⁶ tefsirde ise *el-Vücûh ve'n-Nezâir* olarak adlandırılan bu ilmin ve bu alanda yazılan eserlerin, Kur'an'ın tefsiri açısından önemi oldukça büyüktür.

Bu sahada elimize ulaşan ilk eser Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseridir. İbnü'l-Cevzî (ö. 97/1200); İkrime (ö. 105/723) ve Alî b. Ebî Talhâ'ya (ö. 143/760), Abdullâh b. Abbâs'tan (ö. 68/687) rivayet ettikleri birer *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserin nispet edildiğini, Muhammed Saîd el-Kelbî'nin de (ö. 146/767) yine aynı isimle bir kitap telif ettiğini bildirmektedir.⁷ Hîrî (ö. 430/1039) ve Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) bu ilme dair ilk eseri Abdullâh b. Abbâs'a nispet etmektedirler.⁸ Ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Vücûh-Nezâir, ilk tedvin edilen ilimlerdenidir. Elimize ulaşan ilk kaynaklar hicrî ikinci asra ait olsa da ilmin evveliyatı daha da eskiye dayanır. Bu ilmin ortaya çıkış noktasını anlam arayışı ve anlamda ortaya çıkan muhtemel farklılıklar oluşturmaktadır. Bu yüzden Kur'an'ı anlama faaliyetinde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de Kur'an'da farklı anlamlara gelen lafızların anlamını, geçtiği âyet içerisinde en doğru şekilde tespit etmek olmuştur. Bu durum ihmal edildiği takdirde Kur'an'ın vermek istediği mesaj doğru bir şekilde anlaşılmamış olur.⁹ Nitekim bir lafza belli başlı karînelerden dolayı- siyâk-sibâk, istiâre, teşbîh, kinâye, mecâz, i'râb gibi- birçok anlam verilebilmektedir. Hz. Ali'nin (r.a.), İbn Abbâs'ı (r.a.) Hâricîlerle tartışması ve onları ikna etmesi için gönderirken yaptığı tavsiyeler de bu meseleye açıklık getirmektedir. Hz. Ali, İbn Abbâs'a: “Hâricîlere git ve onlarla tartış. Ancak onlarla münakaşa ederken, Kur'an'dan delil getirme, Sünnetten delil getir. Çünkü Kur'an'da zû vücûh/ هو جو وذ (çeşitli/farklı anlamlara gelen) kelimeler vardır.”¹⁰ dediği bilinmektedir. Bu rivayetin başka bir varyantında

⁵ Mesut Okumuş, “Kur'an Yorumunda Çok Anımlı Lafızlara Yaklaşımlar”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1), 28.

⁶ Mustafa Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/456.

⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdü'l-Kerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 82.

⁸ Ebü Abdurrahmân İsmâil b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Dîmeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 23; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001.

⁹ Ali Karataş, “Kur'an'da Çok Anımlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi- Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Marife* (Bahar 2013), 68.

¹⁰ İfade şu şekildedir: “أذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجهه ولكن خاصمهم بالسنة” Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî

Hız. Ali'nin bu tavsiyesinden sonra İbn Abbâs, Hız. Ali'ye: "Ey mü'minlerin emiri, ben Allah'ın kitabını onlardan daha iyi bilirim. Zira o bizim evimizde nazil oldu (yani Kur'an'ın inişine bizler şahit olduk)" deyince, bu söz üzerine, Hız. Ali: "Doğru söylüyorsun ancak Kur'an zû vücûhtur. Sen (birini) söylersin, onlar da (diğerini) söylerler. Dolayısıyla sen onlara sünnetten deliller getir. Böylece kendilerine çıkış yolu bulamayacaklardır"¹¹ şeklinde karşılık vermiştir. İbn Abbâs (r.a.), Hız. Ali'nin (r.a.) bu dediğini yapmış ve Hâricîlerin ileri sürebilecekleri hiçbir delilleri kalmamıştır. Bu hadisenin sonunda İbn Abbâs'ın, Hız. Ali'ye vücûh meselesinin ne olduğunu sorduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu da Kur'an'ın zû vücûh olgusunun, o dönemde bilinen bir hadise olduğunu göstermektedir. Açıkça görüldüğü gibi bu ilmin doğuşu İslâm'ın en erken dönemlerine dayanmaktadır. Bu konudaki diğer bir rivayet de Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak zikrettiği, ال يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة "Kişi Kur'an'ın çok vecihli olduğunu (birçok anlama geldiğini) bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz"¹² şeklindeki hadistir. Bu rivayetler, Vücûh-Nezâir ilminin Kur'an tefsirinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Tedvini, tefsirin tedviniyle başlayan bu ilim aynı zamanda Kur'an'ın Kur'an'la/âyetin âyetle tefsirinin¹³ ilk örnekleri olarak da kabul edilmektedir. Bu yönüyle Vücûh-Nezâir ilmini doğrudan bir tefsir çeşidi olarak değerlendirmek de mümkündür.

1. Vücûh-Nezâir İlminin Tanımı

1.1. Vücûh-Nezâir Kelimelerinin Sözlük Anlamı

Vücûh/وجه, vech/وجه¹⁴ kelimesinin çoğuludur. Bu kelimenin kendisi de çok anlamlı olduğu için, sözlüklerde birçok anlamı zikredilmiştir. Kelimenin iki belirgin anlamı ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; *bir şeyin/nesnenin karşısında bulunan şey, ön tarafı, karşısı* anlamıdır.¹⁵ Kelimenin

el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Mütemmimi 's-sahabe-et'tabakâtü'l-hâ-mise)* thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1414/1993), 1/181; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmmetü li'l-Küttâb, 1974), 1/445; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tisâm (ihiticâc) bi's-sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1989), 59.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/181; Süyûtî *el-İtkân*, 1/446; Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne*, 59.

¹² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 19.

¹³ Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 26-30.

¹⁴ وجه، يَجُه، وَجَهَة: Vech kelimesi kök anlam itibarıyla "(birinin) yüzüne vurmak, tokat atmak" anlamına da gelir. Bk. John Penrice, *Kur'an Sözlüğü Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2020), "vch", 341.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Razî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y: Dâru'l-Fikr,1979),

kendisi.²² Cürçânî (ö. 816/1413) bu anlamda *Vechü'l-Hak* tabirini kullanır.²³ *Rızâ*;²⁴ *bir şeyin birden fazla yönü* (الوجوه); Ebü'd-Derdâ'dan (r.a.) rivayet edilen bir hadiste *vech* kelimesi *تَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا* "Kur'an'ın çok vechli (çok anlamlı) olduğunu bilmedikçe O'nu hakıyla anlayamazsın"²⁵ bu anlama gelmektedir. *Az su*;²⁶ *fikir, düşüncenin aynısı*;²⁷ *bir şeyin başlangıcı, ilk anları* (وَجْهُ الدَّهْرِ وَوَجْهُ النَّهَارِ);²⁸ *sabah namazı*;²⁹ *sözden kastedilen anlam/vechü'l-kelâm* (وَجْهُ الْكَلَامِ);³⁰ *yıldızın parlak olanı*;³¹ *kavmin önde geleni, liderleri* (وَجْهُ الْقَوْمِ);³² *evin ön cephesi* (وَجْهُ الْبَيْتِ);³³ *cihet, yön, taraf* (الجهة);³⁴ *istikâmet, kible, niyet, maksat* (الوجهة والوجهة);³⁵ *şan, şöhret, itibar, saygın* (الجاه);³⁶ *kastedilen yön, hizâ* (الوجه والوجهة), *karşılaşmak* (المواجهة);³⁷ *çift yüzlü*

²² İbn Fâris, "vch", 6/88; Râgıb el-İsfahânî, "vch", 855; İbn Manzûr, "vch", 13/555; Zebîdî, "vch", 36/535; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Kefevî, "vch", 947.

²³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), "vch", 250.

²⁴ Kefevî, "vch", 947; Penrice "vch", 341.

²⁵ İbn Manzûr, "vch", 13/556. Hadisin diğer tarîki için bk. Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü'z-Zühed*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muhammed - Ebü Bilâl Ganîm b. Abbâs b. Ganîm - Muhammed Amr b. Abdülmuttalib (Hulvan: Dâru'l Mişkât, 11414/993), 212 (No. 233); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/181.

²⁶ Zebîdî, "vch", 36/536; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255.

²⁷ İbn Manzûr, "vch", 13/556; Zebîdî, "vch", 36/536; bu ifade 'bakış açısı' olarak da tercüme edilmiştir. Esmâ Çetin, *Dâmegânî'nin el-Vücûh ve'n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8 (30 numaralı dipnot).

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, "vch", 855; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Kefevî, "vch", 947; Ezherî "vch", 6/187; İbn Düreyd, "vch", 1/498; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), "vch", 2/ 321-322. Penrice, "vch", 341.

²⁹ Zebîdî, "vch", 36/544; İbn Manzûr, "vch", 13/556.

³⁰ İbn Manzûr, "vch", 13/556; Zebîdî, "vch", 36/ 536; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Kefevî, "vch", 947; İbn Düreyd, "vch", 1/498.

³¹ İbn Manzûr "vch", 13/556.

³² İbn Düreyd, "vch", 1/498; Râgıb el-İsfahânî, "vch", 856; İbn Manzûr, "vch", 13/556; Zebîdî "vch", 36/536; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Kefevî, "vch", 947; Zemahşerî, "vch", 2/321-322.

³³ İbn Manzûr, "vch", 13/556.

³⁴ Halîl b. Ahmed, "vch", 4/66; İbn Manzûr "vch", 13/556; Zemahşerî, "vch", 2/321; Zebîdî, "vch", 36/536; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Ezherî "vch", 6/186.

³⁵ Halîl b. Ahmed, "vch", 4/66; İbn Düreyd, "vch", 1/499; İbn Fâris, "vch", 6/89; Râgıb el-İsfahânî "vch", 856; İbn Manzûr, 13/556; Zebîdî, 6/536; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Kefevî, "vch", 947; Ezherî, "vch", 6/186; Penrice, "vch", 341.

³⁶ İbn Düreyd, "vch", 1/499; İbn Fâris, "vch", 6/89; Râgıb el-İsfahânî, "vch", 856; Cürçânî, "vch", 250-251; Zebîdî "vch", 36/545; Ezherî "vch", 6/186.

³⁷ Halîl b. Ahmed, "vch", 4/66; İbn Fâris, "vch", 6/89; Zebîdî, "vch", 36/545; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; İbn Manzûr "vch", 13/557; Ezherî, "vch", 6/186; Râgıb el-İsfahânî "vch", 856.

elbise (كسَاءٌ مُّوجَّهَةٌ);³⁸ *yüzünü çevirmek, arkasını dönmek, yönelmek, yenilmek* (وَجْهًا-تَوْجَّهًا);³⁹ *bir şeyi olağan halinden çevirmek, dönüştürmek*;⁴⁰ *sözün doğruluğu yok, mesnetsiz*⁴¹ gibi anlamlara gelmektedir.

Kur'an'da *vech/vüçûh* kelimesi türevleriyle birlikte 77 âyette geçmekte olup⁴² daha çok *organ/yüz*,⁴³ *zât*, *rıza*⁴⁴ ve *vaktin ilk anları/başlangıcı*⁴⁵ anlamlarında kullanılmaktadır.

Nezâir kelimesi ise نظر kökünden türeyen نظير-نظيرة kelimesinin çoğuludur. Kelimenin kök anlamı olan نظر fiili, *bakmak, görmek, bir şeyi düşünmek, araştırmak, incelemek, gözlemlemek, gözetmek, hüküm vermek* gibi anlamlara gelir. نظير-نظيرة⁴⁶ kelimesinin çoğulu نظائر - نظراء şeklinde iki türlü gelir.⁴⁷

Nezâir kelimesinin sözlüklerde geçen anlamları ise şöyledir: *Benzer, denk, aynısı* (نظير).⁴⁸ *Nazîr* kelimesi iki şey arasındaki benzerliği ya da denkliği belirtmek için kullanılır. Bu nedenle klasik lügatlarda *nazîr* kelimesinin anlamı *benzer/الشبه* kelimesinden ziyade *المثل* ve *سواء* kelimeleri ile açıklanmaktadır. Bu kelimeler benzerlikten daha fazlasını ifade etmektedir. Dolayısıyla *nazîr* kelimesinin anlamında benzerlikten ziyade bir tür denklik söz konusudur.⁴⁹ *Eş, eşit, ortak, akran*;⁵⁰ *öncü, kavmin önde geleni*;⁵¹ *söz, fiil, şekil ve ahlâkta birbirine benzeyen veya aynı olan*⁵² veya *bu konularda birbirine benzeyen faziletli, erdemli insanlar*;⁵³ *Kur'an'daki Mufas-*

³⁸ İbn Düreyd, "vch", 1/498; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Zemahşerî, "vch", 2/321.

³⁹ İbn Fâris, "vch", 6/89; Zebîdî, "vch", 36/546; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255.

⁴⁰ İbn Düreyd, "vch", 1/498; Zemahşerî, "vch", 2/321-322.

⁴¹ Zebîdî, "vch", 36/545; Zemahşerî, "vch", 2/322.

⁴² Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945), 743-744.

⁴³ İbrâhîm 14/50; el-Mâide 5/6.

⁴⁴ el-İnsân 76/9.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/72.

⁴⁶ Halîl b. Ahmed, "nzt", 8/154; İbn Düreyd, "nzt", 2/763; İbn Fâris, "nzt", 5/444; İbn Manzûr "nzt", 5/215; Zebîdî, "nzt", 14/246.

⁴⁷ İbn Düreyd, "nzt", 2/763; İbn Manzûr "nzt", 5/219.

⁴⁸ Halîl b. Ahmed, "nzt", 8/156; İbn Düreyd, "nzt", 2/763; İbn Fâris "nzt", 5/444; İbn Manzûr, "nzt", 5/218; Zebîdî, "nzt", 14/249; Râgîb el-İsfahânî "nzt", 814; Fîrûzâbâdî, "nzt", s.484; Kefevî "nzt", 906; Ezherî "nzt", 14/266; Zemahşerî, "nzt", 2/283.

⁴⁹ Halîl b. Ahmed, "nzt", 8/228; Kefevî "nzt", 906; Mustafa Karagöz, "Vüçûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci –Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* 14 (2008/1), 447.

⁵⁰ Zebîdî, "nzt", 14/249; el-Kefevî "nzt", 906.

⁵¹ İbn Düreyd, "nzt", 2/763; İbn Manzûr, "nzt", 5/218; Zebîdî, "nzt", 14/249; Fîrûzâbâdî, "nzt", 484.

⁵² İbn Manzûr "nzt", 5/219; Ezherî, "nzt", 6/186.

⁵³ Zebîdî, "nzt", 14/252; Fîrûzâbâdî, "nzt", 484.

*sal sûreler*⁵⁴ (نظائر القرآن: سور المفضل) *münâzarada, tartışmada, muhatabı veya dengi olmak*;⁵⁵ *sayı, adet*;⁵⁶ *renk solukluğu ve zayıflık*⁵⁷ gibi anlamlara da gelmektedir.

Hadislerde çoğul şeklinde bulunan *nazîr-nezâir* kelimesinin, Kur'an'da herhangi bir kullanımı mevcut değildir. Vücûh-Nezâir kitaplarındaki kullanımı ise, sözlük anlamındaki *benzerlik, denklik, aynılık* anlamlarını yansıtmaktadır. Ancak bu denkliğin lafız yönünden mi hem lafız hem mana yönünden mi olduğu yapılan tanımlara göre değişmektedir.⁵⁸ Kur'an'daki şekliyle nezâir ise, lafız, anlam ve şekil bakımlarından birbirinin aynı veya benzeri olan kelime ve âyetlerdir.⁵⁹

1.2. Vücûh-Nezâir Kelimelerinin Terim Anlamı

Vücûh-Nezâir ilmi konusunda, hicrî ikinci asırdan itibaren eserler telif edilmesine rağmen, bu ilmin ilk tanımı altıncı yüz yılda İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından yapılmıştır.⁶⁰ Bu sahada elimize ulaşan ne ilk kaynak sahibi Mukâtil b. Süleymân'ın⁶¹ eserinde, ne de Hârûn b. Mûsâ

⁵⁴ Genel görüşe göre; Kur'an-ı Kerim'de Kâf Sûresinden, Nâs Sûresine kadar olan sûrelerin ortak ismi. Bk. Abdülhamit Birişik, "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/538; İbn Mes'ûd'dan (r.a.) rivayet edilen bir hadis-i şerifte *لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُومُ بِهَا عَشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمُفْضَلِ* "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazlarda her rekâtta iki sûre olarak okuduğu 20 mufassal sûreyi (nezâir/benzer sûreler) öğrendim." şeklinde geçmektedir. İbn Manzûr, "nız", 5/219. Hadisin tamamı şu şekildedir: Bir adam İbn Mes'ûd'a (r.a.) gelerek, "Ben bu akşam mufassal sûreleri bir rekâtta okudum." deyince İbn Mes'ûd'da (r.a.) "Şiir gibi çabuk çabuk mu okudun? Vallahi Resûlullah'ın (s.a.s.) bir arada okuduğu birbirine denk, benzer/nezâir sûreleri çok iyi bilirim" diyerek mufassal sûrelerden 20 tanesini zikretmiş, bunlardan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her rekâtta ikişer sûre okuduğunu belirtmiştir". Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîhî (Şaîhî-i Buhârî)*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), 1/155 (No. 775). Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şaîhî (Şaîhî-i Müslim)*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (Beyrut: Dâru-İhyâü't-Türâs el-Arabî, t.y), 1/562, (No: 822).

⁵⁵ İbn Manzûr, "nız", 5/219; Zebîdî, "nız", 14/252; Râgıb el-İsfahânî, "nız", 814; Fîrûzâbâdî, "nız", 484.

⁵⁶ İbn Manzûr "nız", 5/219; Zebîdî, "nız", 14/252; Fîrûzâbâdî, "nız", s.484.

⁵⁷ İbn Fâris, "nız", 5/444; İbn Manzûr, "nız", 5/219.

⁵⁸ Karagöz, "Vücûh ve Nezâir Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-" 447.

⁵⁹ Özek, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 26.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yün*, 93.

⁶¹ Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*.

(ö. 170/786)⁶² ve Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815)⁶³ eserlerinde bu ilimle ilgili herhangi bir tanıma rastlanmadığı gibi daha sonraki dönemlerde onları izleyen, Hîrî⁶⁴ ve Dâmegânî'nin (ö. 478/1085)⁶⁵ eserlerinde de bu terimlerle ilgili bir tanım mevcut değildir.

Vücûh-Nezâir'in terim anlamı konusunda, ilk dönem eserlerinden günümüze kadar yapılan çalışmalar ve bu konuda âlimlerin görüşleri incelendiğinde farklı tanımlar yapıldığı görülmektedir. Ancak günümüzde yapılan kitap, tez ve makale gibi çalışmalar incelendiğinde genelde İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) tanımını esas alınarak değerlendirmelerin yapıldığı müşahede edilmektedir. Bazı araştırmacılar üçüncü tanım sahibi olarak İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) zikretmişler,⁶⁶ bazıları ise İbn Teymiyye'nin tanımına hiç yer vermemişlerdir ki bu da kanaatimizce büyük bir eksikliklerdir.⁶⁷ Bazı çalışmalarda ise her ne kadar kronolojik sıraya uyulmasa da Zerkeşî ilavesiyle dördü bir tanım mevcuttur.⁶⁸ Bizde yaptığımız taramalar sonucunda Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir'in terim anlamının beş farklı tanımla ele alınmasının daha uygun olduğunu gördük. (Şimdi bu tanımları klasik ve modern dönem başlıkları altında kronolojik sıraya göre ele alıp, incelemeye çalışacağız.)

⁶² Bk. Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver el-Ateki, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâiratü'l Âsâr ve't-Türâs, 1988).

⁶³ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *et-Teşârif: Tefsîr-rû'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâ'ühû ve taşarrafet me'ânih*. thk. Hind Şelebî (b.y: Şirketü't-Tûnûsiyye li't-Tevzî, 1979).

⁶⁴ Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*

⁶⁵ Bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Ķâmûsü'l-Kur'ân: İşlâhu'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în,1983).

⁶⁶ Hasan Yaldızlı "Vücûh" ve "Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (İstanbul: 2014), 12-15.

⁶⁷ Bk. Süleymân b. Sâlih el-Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-dirâsetün ve muvâzenetün* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 12-13; Selvâ Muhammed el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998), 40-46; Karagöz, "Vücûh ve Nezairin Terimleşme Süreci-Nezair'in 'Eşanamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu", 447-454; Ancak Karagöz'ün İbn Teymiyye ile ilgili 2018 yılında yazdığı bir makale de mevcuttur. Bk. Mustafa Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname* 36 (2018/2), 261-291; M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141; Süleyman Kaya, *Tahşilü Nezâ'iri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 56-63; Ali Galip Gezgin, *Teşîrde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 627-634.

⁶⁸ Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir el-Kur'âniyye ve eseruhâ fi't-tefsîr* (Cezâyir: Câmiatü'l-Hâc lihadar (Batne), Doktora Tezi, 2011), 19-24; Mustafâ Muhammed Mustafâ Ebû Şafka, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Câmiatü'l Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015), 8-11.

2. Klasik Dönem Vücûh-Nezâir Anlayışı

Klasik dönem başlığı altında, bu ilmin kurucusu Mukâtil b. Süleymân'ın Vücûh-Nezâir anlayışı, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir tanımlarına yer verilecektir.

2.1. Mukâtil b. Süleymân'ın Vücûh-Nezâir Anlayışı

Mukâtil b. Süleymân daha önce de ifade ettiğimiz gibi eserinde Vücûh-Nezâir ilminin tanımına yer vermemiştir. Ancak bu onun ilgili kavramların kullanımını bilmediği anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an'ın zû vücûh olduğuna dair, İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen rivayet bu kullanımların bilindiğini destekler mahiyettedir. Diğer yönden ilk dönem âlimlerinin özellikle de müfessirlerin asıl muhteva üzerinde fikir telâkkisinde bulunmak için, nazarı kısmı ihmal ettikleri de bir gerçektir. O dönemin şartları gereği ilimde esas olan daha çok cem ve derleme faaliyetleridir. Nitekim ilk hadis ve tefsir kaynaklarının bu amaca yönelik hazırlandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu ilimlerin terminolojisi, metodolojisi ve teorik kısmı sonradan oluşmuştur. Bu açıdan bakıldığında Mukâtil'in kitabında Vücûh-Nezâir ile ilgili açık ve net bir tanıma yer vermemesi, bir eksiklik değildir. Eserin muhtevasına bakıldığında bu ilimden neyi kastettiği gayet açıktır. Nitekim bir şeye hükmetmek zihnî tasavvurun (zihnî varlık ve bilgi anlayışının) sonucudur. Dolayısıyla *el-Hûkmü ale's-şey'i fer 'ûn an tasavvurihi*⁶⁹ kaidesi gereğince Mukâtil'in zihni tasavvurunun açık ve net olduğu ortadadır.

İlk eser olması yönüyle Mukâtil'in kitabında Vücûh-Nezâir kavramlarını ele alış şekli ve uyguladığı yöntem, kendisinden sonra gelen diğer ilk dönem müelliflerinin eserlerinde herhangi bir değişikliğe uğramadan, aynı şekilde kullanılmaya devam edilmiştir. Nitekim Mukâtil'den İbnü'l-Cevzî'ye gelinceye kadar dönemin müelliflerinin ve çoğu yönden de İbnü'l-Cevzî'nin Mukâtil'in izini takip etmeleri, kitaplarında aynı yöntemi uygulamaları, Mukâtil'in yönteminin; bu ilimde asıl olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Mukâtil b. Süleymân'ın el-Vücûh ve'n-nezâ'ir adlı eseri ve bu alanda yazılan diğer eserler incelendiğinde, Vücûh-Nezâir terim çiftinin, birtakım üslûp veya ifade şekilleriyle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Vücûh-Nezâir üslûbu⁷⁰ veya tarzı da diyebileceğimiz bu uygulamada vücûh, çok anlamlı bir lafzın Kur'an'da birden fazla anlama geldiğine ve bu anlamların neler olduğuna işaret eden bir kavramdır.

⁶⁹ *Zihni varlık* anlayışı için bk. Hasan Korkmaz, "Fer'i Kâide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı" *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 285; Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücûd-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 131.

⁷⁰ Bilgi için bk. Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", 21; Mustafa Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları" *Bilimname* 43 (2020/3), 140-145.

Genelde معانٍ⁷⁶ ve مَعْنَيْنِ⁷⁵ bazen de أَوْجُوهُ⁷⁴ وَجُوهُ⁷³ وَجْهَيْنِ⁷¹ وَجْهًا⁷¹ nadiren de Zerkeşî⁷ de olduğu gibi حَرْفًا⁷⁸ şeklinde gelmektedir. Lafızların her bir manası için de *birinci anlamı, ikinci anlamı...* şeklinde, الوجهُ، الوجهُ الثاني، الوجهُ الأول bazen de sadece, الأول، الثاني⁷⁹ gibi ifadelerle verilmektedir.

Nezâir ise genelde، وتَطْبِيرُهَا، مِثْلُهُ، نَحْوُهُ، نَحْوُهُ، قَالَ تَعَالَى، نَحْوُهُ، مِثْلُهُ، تَطْبِيرُهَا gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Müellifler zû vücûh bir lafzın anlamlarından birinin geçtiği âyetlerin birkaçını zikrettikten sonra, bu örneklerin Kur'an'da çokça bulunduğuna işaret etmek için وتَطْبِيرُهَا كَثِيرٌ⁸² ومِثْلُهُ كَثِيرٌ⁸¹ ونحوه كَثِيرٌ⁸⁰ gibi terkipleri kullanmışlardır. Eğer zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biri Kur'an'da bir ya da iki yerde geçiyorsa bu örnekleri zikredip, bunun dışında başka yerde geçmediğini göstermek için de لَيْسَ غَيْرُهُمَا فِي الْقُرْآنِ،⁸³ لَيْسَ غَيْرُهُمَا، غَيْرُهُ gibi ibareleri kullanmışlardır.

Vücûh-Nezâir ilminin üslûplarını açık ve net olarak göstermesi bakımından, Mukâtil'den *el-Maraz/المرض* lafzını örnek olarak incelemeye çalışım. Mukâtil bu lafzı dört vecihte⁸⁵ açıklamaktadır:

1. Vecih / الوجه الأول : شكًا Şekk/şüphe. Örnek, Bakara Sûresi 10. âyet;

Nazîri/benzeri olan âyetler; *فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* . فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ (فذلك قوله تعالى في البقرة) ، وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ (نظيرها في براءة) ، ve Muhammed Sûresi 20. âyet . *رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ* . (و كقولہ في الذين كفروا) . Mukâtil bu anlamdaki örneklerin çokça olduğunu belirtmek için ونحوه كثير ⁸⁶ ibaresini kullanmıştır.

⁷¹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 19; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 96.

⁷² Mukâtil, *el-Vücûh*, 65.

⁷³ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 40-41.

⁷⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 25.

⁷⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlebî, *el-Eşbâh ve'n- nezâ'ir fi'l-elfâzi'l-Kur'ânîyye elletî terâdefet mebânihâ ve tenevveat meânihâ* thk. Muhammed el-Misrî (Dîmeşk: Mektebetü Sa'dü'd-Dîn, 1984), 75.

⁷⁶ Seâlebî, *el-Eşbâh*, 44.

⁷⁷ Seâlebî, *el-Eşbâh*, 72.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/103.

⁷⁹ Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları", 140-141.

⁸⁰ "*Nahvühü kesîrun*" ibaresi en çok kullanılan ibaredir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 20, 21, 22, 25, 27, 30 vd; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28, 29, 30, 33, 34, 35 vd; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 97, 98, 100, 102, 104, 105 vd; Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, 32, Dâmegânî, *Ķâmûsü'l-Kur'ân*, 15,16,17,22, 24 vd.

⁸¹ Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 112; Dâmegânî, *Ķâmûsü'l-Kur'ân*, 18,47.

⁸² Dâmegânî, *Ķâmûsü'l-Kur'ân*, 102,109,111.

⁸³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 31,54; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 38,64.

⁸⁴ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 62; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 147.

⁸⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 30.

⁸⁶ Mukâtil, *el-Vücûh*, 30.

2. Vecih/ الوجه الثاني / الفجور /Fücûr /Günahkârlık, ahlâksızlık. Örnek, Ahzâb Sûresi 32. âyet (فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَحْرَابِ) قَبِطَمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ. Nazîri, Ahzâb Sûresi 60. âyet. (و نظيرها في آخرها), لَيْنٌ لَمْ يَنْتَهِ الْمَتَأَفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ. Fücûr anlamının, bu iki âyet dışında başka yerde geçmediğini belirtmek içinde ibaresini kullanmıştır.⁸⁷

3. Vecih/ الوجه الثالث / الجراح /Yara, yaralı. Örnek, Nisâ Sûresi 43. âyet (ونظيرها المائدة) Nazîri, Mâide Sûresi 6. âyet (فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي النِّسَاءِ) وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ Mukâtil yine bu anlamın, iki âyet dışında başka yerde geçmediğini ifade etmek için tabirini kullanmıştır.⁸⁸

4. Vecih/ الوجه الرابع : جميع الأمراض /Bütün hastalıklar. Örnek, Bakara 184. âyet (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا) فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا. (فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْبَقَرَةِ) Nazîrleri Tevbe Sûresi 91. âyet (وَقَالَ فِي بَرَاءَةِ) نُوْر سُوْرَةِ 61. âyet (وَقَوْلُهُ فِي الْفَتْحِ) وَلَا عَلَىٰ الْمَرِيضِ حَرْجٌ ve Fetih Sûresi 17. âyet (وَقَوْلُهُ فِي الْفَتْحِ) وَلَا عَلَىٰ الْمَرِيضِ حَرْجٌ ⁸⁹

Bu örnekte görüldüğü üzere Mukâtil'in *el-maraz* kavramı için dört vecih olarak zikrettiği anlamlar *vücûh*, her vecihin içinde *nazîruha*, *ke kavlihî*, *ve fi* gibi siygalarla verdiği aynı anlama gelen örnekler ise *nezâir*dir. Dolayısıyla Mukâtil'de Vücûh-Nezâir iki ayrı olgu, iki ayrı kavramdır. Yine bu örnekte Mukâtil'in aynı vecihteki bütün örnekleri zikretmeyip birkaç tanesini verip geriye kalanlar içinde *ve nahvühû kesîrun* diyerek atıfta bulunduğunu görüyoruz. Mukâtil'in bu ifadesi onun kitabında bütün *nezâirleri* teker teker verme gibi bir gayesinin olmadığını da bize göstermektedir. Kanaatimizce bu da Vücûh-Nezâir kitaplarının âlimler ve öğrenciler tarafından okunması, ezberlenmesi, araştırılması kolay olsun diye tercih edilmiş bir yöntem olabilir. Yine Mukâtil bazı vecihlerin (2 ve 3. vecih) iki örnek dışında başka yerlerde geçmediğini ifade etmek için de yukarıdaki üsluplardan *leyse gayrühümâ* ibaresini kullanmaktadır.

Mukâtil'in نظيرها kalıbını المرض örneğinde ve kitabına aldığı lafızların tamamında incelediğimizde, istisnaî durumlar dışında genel olarak lafız ve anlam birlikteliği olan âyetlerde kullandığını, bu kalıbın yerine çoğunlukla *ke kavlihî*, *mislühû*, *ve nahvühû*, *ve fi* gibi müterâdif sayılabilecek ifadeleri tercih ettiğini görmekteyiz. Bu kelimeler diğer erken dönem Vücûh-Nezâir eserlerinde de *nezâiri* ifade etmek için kullanıla gelmiştir. Nitekim ilk eser olması yönüyle Mukâtil'in Vücûh-Nezâir terim çiftini kitabındaki kullanım şekli ve uyguladığı yöntem, kendisinden sonra gelen diğer ilk dönem müelliflerinin eserlerinde de hiçbir değişikliğe uğramadan aynı şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Mukâtil'den sonra da bu kelimeler Hârûn b. Mûsâ,

⁸⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.

⁸⁸ Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.

⁸⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.

Yahyâ b. Sellâm, Hîrî, Dâmegânî, gibi âlimler tarafından ıstılâhî tanımına uygun olarak ifade edilmiştir. Örneğin Hârûn b. Mûsâ' ve Yahyâ b. Sellâm'da *el-maraz* lafzını dört vecihte açıklamış, Mukâtil ile aynı âyet örneklerini vermiş, nezâirî ifade ederken de diğer ele aldıkları lafızlarda olduğu gibi, kimi yerde *nazîruhâ*, kimi yerde *ve fi*, *ve kale fi*, *mislühâ*, *fezâlike kavlühû* gibi kullanımlara yer vermişlerdir.⁹⁰ Her iki âlimde Mukâtil gibi örnek âyetlerin çokça olduğunu belirtmek için kimi vecihlerin sonunda *ve nahvühû kesîrun*/ ونحوه كثير ibaresini ve iki âyet dışında başka örnekleri olmayan vecihler için de ليس غيرهما ibarelerini kullanmışlardır.⁹¹ Dolayısıyla bu ibarelerin ilk dönemlerden itibaren Vücûh-Nezâir ilminin terminolojisi-ni oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Mukâtil'den verdiğimiz örnek uygulamadan sonra, ilk dönem eserlerindeki vücûh-nezâir anlayışını net bir şekilde ortaya koyabilmek için, dönemin müelliflerinden Hârûn b. Mûsâ'nın⁹² kitabından da *el-fesâd*/ الفساد kelimesini örnek olarak inceleyelim. Hârûn b. Mûsâ bu kelimeyi altı vecihte açıklamaktadır:

1. Vecih/ المعاصى /Günahlar. Örnek, Bakara Sûresi 11. âyet
لَتُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ نَازِرِي/بENZERİ (نظيرها في الاعراف) A'râf Sûresi 56. âyet,
لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا. Hârûn b. Mûsâ vechin sonunda bu anlamdaki örneklerin çok olduğunu belirtmek için, ونحوه كثير, /bunun örnekleri çoktur, demektedir.

2. Vecih/ الهلاك / Helâk. Örnek, İsrâ Sûresi 4. âyet, لَتُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ
لَوْ كَانَتْ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا (وقوله في الانبياء) Enbiyâ Sûresi 22. âyet, نَازِرِي olan âyetler;
وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ (نظيرها في قد أفلح) الله لفسدنا
والأرض

3. Vecih/ قحط المطر وقلة النبات : الوجه الثالث / Kuraklık ve bitkinin azlığı. Örnek, Rûm Sûresi 41. âyet, ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ.

4. Vecih/ القتل / Öldürmek. Örnek, A'râf Sûresi 127. âyet, أَتَدْرُكُ
إِنِّي (وفي حم المؤمن) Mü'min Sûresi 26. âyet, نَازِرِيleri; وَمُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ.
كَهْفِ سûresi 94. âyet, أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (وقوله في ال كهف)
يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ.

5. Vecih/ السحرة / Sihirbazlar. Örnek, Yûnus Sûresi 81. âyet,
إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَلِّحُ عَمَلِ الْمُفْسِدِينَ.

6. Vecih/ الفساد نفسه : الوجه السادس / Fesadın kendisi, bozgunculuk. Örnek
Bakara Sûresi 205. âyet, نَازِرِي, لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ.
نَمْلِ سûresi 34. âyet, إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا (وقوله في النمل)

⁹⁰ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 62; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 147.

⁹¹ Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 113-114; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 38-39.

⁹² Makalenin hacmi açısından ilk dönem müelliflerinin tamamından örnekler verilememiştir.

Görüldüğü gibi Hârûn b. Mûsâ'da da 1, 2, 4 ve 6. vecihlerin nazîri verilmiş, 3 ve 5. vecihlerin nazîrleri ise verilmemiştir.⁹³ Hârûn b. Mûsâ'nın bu örnek uygulamasına baktığımızda, onun vücûh ile aynı lafzın farklı anlamlarını, nezâir ile de aynı lafzın benzer ya da aynı anlama gelen lafızları kastettiğini anlıyoruz. Bu kullanım, Mukâtil'in yöntemiyle aynıdır. Dolayısıyla Mukâtil'deki Vücûh-Nezâir anlayışıyla, Hârûn b. Mûsâ'nın Vücûh-Nezâir anlayışı ve yöntemi aynıdır. Ayrıca bu kelimenin diğer ilk dönem eserlerindeki kullanımı da aynı metot üzeredir ve vecihleri aynıdır.⁹⁴

Vücûh-Nezâir ilminin müessisi Mukâtil b. Süleymân ile bu ilmin öncülerinden olan Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm ve daha sonraları bu ilimde eser telif eden âlimler, bu ilimle ilgili her ne kadar istilâhî bir tanım yapmamışlarsa da eserlerinde verdikleri bilgilere, uyguladıkları yöntemlere ve yukarıda verdiğimiz örneklere bakıldığında; Kur'an'da aynı lafzın değişik yerlerde, farklı anlamlarda kullanılmasına *vücûh*, aynı lafzın vecihlerinden /anlamlarından birinin birçok âyette tekrarlanmasına ise *nezâir*⁹⁵ denildiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Mûsâid b. Süleymân et-Tayyâr da Mukâtil'in kitabını inceledikten sonra, Vücûh-Nezâir ilminin tanımına dair ulaştığı sonucu *et-Tefsîrû'l-lügavî* adlı kitabında şöyle ifade etmektedir: “Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* adlı kitabını, bu kavramlarla neyi kastettiğini anlamak için baştan sona inceledim. Çünkü Mukâtil'den sonra bu ilimde eser yazanlar, onu esas aldılar. Eğer Mukâtil'in Vücûh-Nezâir'den neyi kastettiği ortaya çıkarsa, onunla hükmedilir ve Mukâtil'e muhalif tanım zikreden âlimlerin yaklaşımları da düzeltilebilir. Onun kitabını inceledikten sonra Vücûh-Nezâir ilmindeki maksadını anladım ve onu bir örnekle açıklayayım.” diyerek *الحسنی* /el-Hüsna lafzını örnek vermektedir.⁹⁶

Bu kelimeyi Mukâtil üç vecihte⁹⁷ açıklamıştır:

⁹³ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 40-41.

⁹⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 51; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 115-116; Hîrî, *Vücûhü'l-Çur'an*, 246; Dâmegânî, *Çâmûsü'l-Çur'an*, 357-358.

⁹⁵ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 11 (Mukaddime); Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 14-15; Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* 26; Divlekçi'nin nezâir tanımının, Mukâtil'in nezâir anlayışını yansıttığını söylemek mümkündür. Bk. Celâlettin Divlekçi, *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî'nin Besâir'i* (Isparta; Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 87; Celâlettin Divlekçi, “Kur'an'da Eşanlamlılık (Teradüf) Olgusu (I)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2000), 166-168. Karagöz, “Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu”, 448,451; Mûsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lügavîyyü li'l-Çur'an'i'l-Kerîm* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1432/2011), 94; Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*, 19; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43/141.

⁹⁶ Mûsâid b. Süleymân, *Tefsîrû'l-lügavî*, 91-94.

⁹⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 40-41.

anlamlar kastedilmesidir. Bir yerde zikredilen kelimenin lafzı, başka bir yerdeki kelimenin lafzıyla nazîr (benzer) dir, farklı yerlerde geçen bu lafızlardan her birinin, farklı bir anlam ifade etmesi ise vücûhtur. O halde nezâir lafızların, vücûh ta (bu lafızlara verilen) manaların ismidir. Vücûh-Nezâir kitaplarının yazılışındaki temel ilke de budur.⁹⁹

Kâtib Çelebi¹⁰⁰ ve Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890),¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimsemiş ve aynen aktarmışlardır.¹⁰² İbnü'l-Cevzî ve onu takip eden âlimlere göre Vücûh-Nezâir aynı şeyi ifade etmektedir dolayısıyla ortada tek bir olgu vardır; o da bir lafzın değişik yerlerde, çeşitli anlamlara gelmesi. Böylece farklı yerlerde gelen kelimenin lafız/gösteren boyutuna nezâir, mana/gösterilen boyutuna ise vücûh denilmektedir.¹⁰³

İbnü'l-Cevzî'nin tanımını *el-Birr*/ البِرُّ lafzını örnek vererek açıklamaya çalışalım: İbnü'l-Cevzî bu kelimeyi müfessirlerin üç vecihte ele aldıklarını zikreder. ¹⁰⁴ وذكر أهل التفسير أن البر في القرآن على ثلاثة أوجه

1. Vecih / أحدها / : Bağ, yakınlık kurmak. الصِّلَة. Örnek, Bakara Sûresi 224. âyet (وفي الممتحنة), وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا. (وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْبَقَرَةِ) Mümtehine Sûresi 8. âyet وَأَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ.

2. Vecih / والثَّانِي : İtaat / الاطاعة. Örnek, Mâide Sûresi 2. âyet (وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْمَائِدَةِ) وَبِرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا. Meryem Sûresi 14. âyet, وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى

3. Vecih / والثَّالِث : Takvâ / التقوى. Örnek, Bakara Sûresi 44. âyet (وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْبَقَرَةِ) أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ. Bakara Sûresi 17. âyet, لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا, Al-i İmrân Sûresi 92. âyet (وفي آل عمران), لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ, وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ, تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ.

Bu âyetlerde geçen *el-birru* (البِرُّ) lafzı ve (بِرًّا، الْبِرِّ، تَبَرُّوا) türevleri, İbnü'l-Cevzî'ye göre birbirinin naziri, lafızların anlamları ise vücûhtur. İbnü'l-Cevzî'ye göre *nezâir*, farklı yerlerde farklı anlamlara gelen tek/aynı lafız, dolayısıyla o lafzın içinde yer aldığı âyetlerdir. Bu çok anlamlı lafzın anlamlarından her birini taşıyan âyet sayısı ne kadar olursa olsun, nezâirin sayısı, vücûhun (lafzın taşıdığı manaların) sayısı kadar olacaktır.¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî'nin tanımında her yerde farklı mana verilen vücûh, nezâirden doğan (nezâir daha geniş/genel, bir kavramdır) anlamlardır; nezâir ise, bir-

⁹⁹ وأعلم أن معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير لفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الآخر هو الوجوه فاذا النظائر: اسم للألفاظ. لفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الآخر هو الوجوه فاذا النظائر: اسم للألفاظ. *İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-a'yün*, 83, والوجوه: اسم للمعاني.

¹⁰⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001.

¹⁰¹ Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, 551.

¹⁰² Divlekcî, *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri*, 87.

¹⁰³ Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", 449.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 190.

¹⁰⁵ Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", 16.

birine benzeyen, aynı hareke ve aynı lafızla, Kur'an'ın birçok yerinde tekrar edilen lafızlardır.¹⁰⁶ Dolayısıyla lafzın anlam boyutu vücûh, şekilsel yönü de nezâirdir. Ancak konuyla ilgili eserlerin muhtevası incelendiğinde, vücûh olan her lafzın nezâir diye isimlendirilmediği bilakis vücûh ve nezâirin ayrı ayrı değerlendirildiği, iki ayrı olgudan bahsedildiği, dolayısıyla bu eserlerin; aynı lafzın nerelerde ve hangi farklı anlamlarda kullanıldığının belirtilmesi (vücûh) ve bu farklı anlamlardan herhangi birinin varsa Kur'an'daki tekrarlarının örnek olarak verilmesi (nezâir) gibi ikili bir işlevinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî'nin tanımı ilk dönem eserlerinde ele alınan olguyu sadece çokanlamlılıkla sınırlandırdığı için, bu eserlerin ikinci işlevini (yani nezâirin, Kur'an'dan örneklenilmesi boyutunu) yok olma durumuna getirmektedir.¹⁰⁷ Yine bu kitaplara verilen *el-Vücûh ve'n-nezâir* şeklindeki isimlerde bu iki olguya işaret eder. Vücûh lafzının, nezâirden önce gelmesi, bu kitaplarda uygulanan yöntemle birebir uyumludur. Lafızların vecihleri (vücûh) vardır ve bu vecihlere gösterilen örnekler de nezâirdir. Eğer İbnü'l-Cevzî'nin dediği gibi nezâir vecihleri olan lafızlar olsaydı, bu kitapların adlarının ya sadece *en-nezâir* ya da *en-Nezâir ve'l-vücûh* şeklinde olması gerekirdi ki başlıkla muhteva uyumlu olsun.

İbnü'l-Cevzî Vücûh-Nezâir tanımında, her ne kadar kendinden önceki kitapların yazılışında bu tanımın temel ilke olarak alındığını dile getirirse de önceki eserlere bakıldığında bu tanımın Mukâtil ve diğer kitapların yöntemiyle uyuşmadığı, bilakis çeliştiği görülmektedir. Zira İbnü'l-Cevzî'nin aynı lafzı, aynı hareke ile sınırlandırması kolay tatbik edilir bir yöntem olmadığı gibi, önceki kitaplarda böyle bir sınırlandırmada söz konusu değildir. Daha önce verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi ilk dönem müellifleri, Vücûh-Nezâiri ele alırken, bir kelimeyi farklı türevleriyle-isim, fiil, masdar; hüsna-ihsân gibi- zikretmişlerdir. Yani kelimenin kökünü esas alıp, vecihlerde kelimenin bütün iştikâklarını vermişlerdir.¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî ise lafzı şekil olarak sınırlandırmıştır. Ancak kendisi de kitabında bu sınırlandırmaya kısmen uymuş,¹⁰⁹ çoğu zaman da yukarıdaki örnekte de olduğu gibi lafzı türevleriyle birlikte ele alarak örneklendirmiştir.¹¹⁰ Ayrıca yine örnekte görüldüğü üzere İbnü'l-Cevzî örnek âyetlerin benzerlerini Vücûh-Nezâir üslûbundan “ / و في ” kalıbıyla ifade etmiştir ki bu da eserin yöntem olarak ilk dönem eserlerine benzediğini göstermektedir.

¹⁰⁶ Ebû Şafka, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 12, 13-29.

¹⁰⁷ Karagöz, “Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu”, 472; Karagöz, “İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları”, 140.

¹⁰⁸ Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*; Dâmegânî, *Ķâmûsü'l-Kur'ân*.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 87, 95, 97, 98 vd.

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 85, 89, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 101 vd.

İbnü'l-Cevzî'nin eseri incelendiğinde; başta yaptığı tanımın dışında, nezâir kavramını, kitabında sadece bir yerde “Bâb-u Lâ / بَابُ لَا” bölümünde birinci veche dair örnekleri verdikten sonra, *bunun benzerleri çoktur/ وَلَهُ نَظَائِرٌ كَثِيرَةٌ* şeklinde bir ifade kullandığı görülmektedir. Nitekim bu kullanım da İbnü'l-Cevzî'nin tanımını değil, aksine diğer ilk dönem müelliflerinin kullanımını yansıtmaktadır.¹¹¹ Ayrıca bu kavrama değinmediği, yaptığı tanımla uyguladığı yöntemin aynı olmadığı, eserin içeriği ile ilk dönem eserlerinin muhtevası arasında pek de bir fark olmadığı, şayet başta verdiği Vücûh-Nezâir tanımı çıkarılsa, neredeyse aynı olduğu görülmektedir.¹¹²

İbnü'l-Cevzî yaptığı tanımın devamında kendinden önceki Vücûh-Nezâir âlimlerini, eserlerini yazarken, kitapların sınırlarını genişlettiklerini, geçtiği yerlerde tek bir anlama gelen el-Beled (البلد), el-Karye (القرية), el-İnsan (الإنسان) gibi kelimelere bile birçok anlam vererek, vecihleri ve babları çoğaltarak acayıplık ve tutarsızlıklar sergilediklerini¹¹³ söyleyerek eleştirmekte, ancak kitabının sonunda kendisinin de çok vecih verdiğini itiraf etmektedir:

“Müfessirlerden zikrettiğim bazı kelimeler konusunda mütesâhil/geniş davrandım. Şayet sağlam bir araştırmacı bu kelimeleri araştırırsa bunları tek bir veche indirgeyebilir. Biz bunu yapmış olsaydık birçok vecih ortadan kalkardı. Verilmesinde beîs olmayan, önceki âlimlerin zikrettiklerini verme konusunda mütesâhil davrandık. Araştırmacı bu konuda bizi mazur görsün.”¹¹⁴

Kâtib Çelebi,¹¹⁵ İbn Akîle el-Mekkî, (ö. 1150/1737)¹¹⁶ Sıddîk Hân'ın¹¹⁷ benimsediği bu tanım İbn Teymiyye¹¹⁸ Zerkeşi,¹¹⁹ Süyûtî (ö. 911/1505)¹²⁰ ve Taşkoprizâde (ö. 968/1561)¹²¹ gibi âlimler tarafından tenkide tâbi tutulmuş, Hind Şelebi'de Kâtib Çelebi üzerinden İbnü'l-Cevzî'nin tanımını

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 631.

¹¹² Karagöz, “Vücûh-Nezâirin terimleşme süreci-Nezair'in ‘Eşanamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu-”, 463-464.

¹¹³ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 83-84.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 643.

¹¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001.

¹¹⁶ Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safa Hakkı, v.dğr. (b.y: Merkez Buhûs ve'd-Dirâsât Câmîatü'ş-Şarika, 2006), 5/216-218.

¹¹⁷ Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, 551.

¹¹⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye, el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 1990), 13/276-277, 17/422-423.

¹¹⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102-111.

¹²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/144.

¹²¹ Ahmed b. Mustafa Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyade fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/377-379.

eleştirmiştir.¹²² İbnü'l-Cevzi'nin yaptığı bu tanım ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını tam olarak yansıtmaması ve yapılan eleştiriler nedeniyle, tarihsel süreç içerisinde çok da fazla kabul görmemiştir. Son dönemde konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda ise bu tanım kimi araştırmacılar tarafından tenkit edilmiş,¹²³ kimi araştırmacılar yaptığı çalışmalarda Vücûh-Nezâir dair sadece İbnü'l-Cevzi'nin tanımını vermekle yetinmiş,¹²⁴ kimi araştırmacılar tarafından da tek ve en doğru tanım olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵

2.3. İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımı

İbnü'l-Cevzi'nin kısaca *birbirine benzeyen lafızların, farklı anlamlara gelmesi* şeklindeki Vücûh-Nezâir tanımına kendisinden 150 yıl kadar sonra ilk eleştiri getiren İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye müteşâbih konusunu işlerken kitabının farklı yerlerinde bu konuya değinmiş ve isim vermeden İbnü'l-Cevzi'yi eleştirmiştir. Bunlardan birinde şöyle demiştir:

“Lafızdaki müşterek isimler müteşâbihten olduğu gibi mütevâtî' lafızların bazıları da müteşâbihtendir. Tefsir âlimleri bu konuyu Vücûh-Nezâir diye isimlendirmiş ve Vücûh-Nezâir kitaplarını telif etmişlerdir. Vücûh 'müşterek isimler'de, nezâir de 'mütevâtî' isimler'de gelir. Fakat bu konuda kitap yazarlardan bazıları Vücûh-Nezâir tamamının müşterek isimlerde geldiğini zannedip, lafız esas alarak nezâir, anlamı esas alarak da vücûh olduğunu söylediler. Oysa durum onun dediği gibi değildir. (Bu cümle ile kastedilen muhtemelen İbnü'l-Cevzi'dir) Aksine bizim onu düşünen kimseler için söylediğimiz şeylerde âlimlerin sözleri de açık ve nettir.”¹²⁶

İbn Teymiyye kitabının başka bir yerinde, Vücûh-Nezâir'in daha açık ve net bir tanımını yapmaktadır:

“Nezâir, iki veya daha fazla yerde manası aynı olan lafız, vücûh ise; (birçok yerde) farklı anlamlara gelen lafızdır ki bunlara aralarında fark olsa da mütevâtî' ve müşterek isimlerde denilmektedir. Bunların lafızlarının nezâir, manalarının vücûh (farklı anlamlar) olduğu söylenmiştir ki, eğer böyle olduğu kabul edilirse hepsi müşterek olur fakat durum böyle değildir, doğrusu bizim Vücûh-Nezâir ile ilgili verdiğimiz ilk tanımdır.”¹²⁷

¹²² Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif*, 22-24.

¹²³ Karagöz, “İbnü'l Cevzi'nin Nezâir Anlayışının Sorunları”, 129-168.

¹²⁴ Celâlettin Divleki, “Kur'ân'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 90.

¹²⁵ Yıldızlı, “Vücûh -Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, 25-29; Habip Gül, “Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1317.

¹²⁶ İbn Teymiyye'nin ifadeleri şöyledir: «الْأَسْمَاءُ الْمُشْتَرَكَةُ فِي اللَّفْظِ « هِيَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَتَعْضُ « الْمُتَوَاطِئَةُ « أَيْضًا مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَتَسْمِيهَا أَهْلُ التَّفْسِيرِ « الْوُجُوهَ وَالنَّظَائِرِ « وَصَفُّوا « كُنْتُ الْوُجُوهَ وَالنَّظَائِرِ « قَالَ وَجُوهٌ فِي الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ وَالنَّظَائِرِ فِي الْأَسْمَاءِ الْمُتَوَاطِئَةِ. وَقَدْ طَرَفَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا الْمُضْتَبِئِينَ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْوُجُوهَ وَالنَّظَائِرَ جَمِيعًا فِي الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ فَهِيَ نَظَائِرٌ بِاِغْتِبَارِ اللَّفْظِ وَوُجُوهٌ بِاِغْتِبَارِ الْمَعْنَى وَلَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَالَهُ بَلْ كَلَامُهُمْ صَرِيحٌ فَمِمَّا فَتَنَاهُ لِمَنْ تَأَلَّفَهُ. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/276-277.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 17/422-423.

İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanımı eleştirerek *vücûhun müşterek*, *nezâirin ise mütevâtî' isimler de olduğunu* söylemiş, ancak müşterek isim (lafız) ya da mütevâtî' lafız hakkında bir açıklama yapmamıştır.¹²⁸ Yalnızca *mütevâtî' isim* olarak nitelendirdiği nezâire şu ayetlerde geçen *Resûl* kelimelerini örnek olarak vermektedir. *إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ إِذْ يَبْنِي أَيْمُونًا أَنِ اجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَكَذَّبَهُ وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ يَبْنِي أَيْمُونًا أَنِ اجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَكَذَّبَهُ وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ يَبْنِي أَيْمُونًا أَنِ اجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَكَذَّبَهُ* (Ey Mekkeliler) *Şüphesiz biz size üzerinize şahitlik edecek bir peygamber gönderdik. Nitekim Firavun'a da bir Peygamber göndermiştik.*¹²⁹ *لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا* (Ey inananlar!) *Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir...*¹³⁰ İbn Teymiyye *resûl* lafızları hakkında; bu kelimeler el takısıyla (ال) mârifet olarak gelmiştir. Fakat ilk âyette bu kelimededen kastın Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ (a.s.) olduğu, diğer âyette ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu ikisi de hakikat ve mütevâtî' isimdir.¹³¹ demektedir.

Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Teymiyye, nezâiri mütevâtî' lafız olarak açıklayıp, verdiği *resûl* örneği ile de bunu pekiştirmektedir. Kur'an'ın her yerinde *resûl* lafzı Allah'ın insanlara gönderdiği bir *peygamberi* ifade etmekle birlikte, aynı zamanda bağlamına göre de farklı bir kişiyi ifade etmeye müsait olan *cins isimdir*. Böylece İbn Teymiyye geçtiği her yerde aynı anlama gelen bu lafızdan kastedilen şeyin farklı kişiler olabileceğini vurgulamakta ve bu lafızlara *mütevâtî' lafız/nezâir* demektedir.¹³² Bunun yanında İbn Teymiyye kitabının başka bir yerinde mütevâtî' kavramını müterâdif lafız olarak da ifade etmektedir.¹³³

Elfâz-ı Müştereke ve Elfâz-ı Mütevâtîe¹³⁴ kavramları daha çok dilcilerin,

¹²⁸ Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri", 267.

¹²⁹ el-Müzzemmil 73/15-16.

¹³⁰ Nûr 24/63.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20/495.

¹³² Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", 13.

¹³³ İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20/494.

¹³⁴ *Müşterek Lafız*: Aynı lafzın tanım ve hakikat (gerçeklik) bakımından aralarında ortaklık bulunmayan, birbirinden farklı (anlamalara gelen) müsemmalara verilen addır. *Göz, pınar, tartı, altın, güneş, yıldız* gibi anlamlara gelen el-Ayn/ العين lafzı gibi. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 26; *Mütevâtî' Lafız*: Aralarındaki ortak anlam veya benzerlikten dolayı farklı isimlere delalet eden lafızlardır. el-İnsan/ الانسان, lafzının Ali, Zeyd ve Amr'a delalet etmesi gibi. el-Hayevan/ الحيوان canlılık lafzının, insan, at ve kuşun canlılık özelliğine işaret etmesi gibi. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l manîk*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dârü'l Meârif, 1961), 81-84; İsmail Durmuş, "Müşterek" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171-172.

usûlcülerin ve mantıkçıların kullandıkları kavramlardır. Vücûh-Nezâir ilmine dâhil edilen bu terimler, İbn Teymiyye'den sonra gelen Zerkeşî, Süyûtî, Taşkoprizâde ve Tehânevî (ö. 1158/1745) gibi âlimler üzerinde de etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye de (ö. 751/1350), Vücûh-Nezâir konusunda aynı terimleri kullanarak benzer bir tanım yapmıştır.¹³⁵

İbn Teymiyye Vücûh-Nezâir ilmini dil, usûl ve mantık âlimlerinin nezdinde bilinen kavramlarla tanımlamaya çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin meseleyi müştereklik açısından ele alması doğru olabilir. Nitekim müşterek lafızlar *lafzî müteşâbih* olarak da kabul edilmektedir.¹³⁶ Ancak vücûh terimi açısından bakıldığında bütün vücûhlar müşterek lafız olmadığı gibi yine bütün vücûhlar, müteşâbih de değildir. Her ne kadar vücûhun içinde müşterek veya müteşâbih lafız bulunsa da vücûh eşittir müşterek lafız veya müteşâbih lafız da değildir.

İbnül-Cevzi'nin *vücûhun manaların, nezâirinde lafızların ismi olduğu* şeklindeki tanımının, Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasını müşterek lafızlarla sınırlandırmasına yol açtığını bildiren İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Cevzi'yi eleştirmesinde haklılık payı vardır. Nitekim Vücûh-Nezâir eserlerinde sadece müşterek isimler bulunmadığını, kendi ifade ettiği anlamda mütevâtî' lafızların da bulunduğunu söylemesi doğrudur. Ancak bu tür lafızların nezâir olduğunu ifade etmesi ve nezâiri de *Elfâz-ı Mütevâtîe* olarak açıklaması isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Dolayısıyla onun yaptığı tanım ve kabul ettiği anlayış da ilk dönem Vücûh-Nezâir âlimlerinin kullanımıyla örtüşmemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin tefsir ve ulûmül-Kur'ân terimleri ile değil de diğer disiplinlere ait terimleri kullanarak bu ilmi açıklamaya çalışması, başlı başına bir mesele olup, ilmin anlaşılmasını kolaylaştırmamış, bilakis daha karmaşık hale getirerek zorlaştırmıştır. Bir kavramın başka bir kavramla tanımlanması, izaha muhtaç yeni kavramlar ortaya çıkarmıştır. Ayrıca ilk dönem Vücûh-Nezâir kitapları, bu ilmi müşterek, mütevâtî' diye bir ayırma tabi tutmamışlardır. Eserlerde bahsi geçen lafızların bulunması muhtemeldir, ancak bu eserler dilcilerin, mantıkçıların yaptığı gibi lafız taksimatlarını içermemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin nezâir dediği siyâka (bağlam) bağlı yapılan yorumlar, Mukâtil'den bu yana nezâir değil, vücûh içerisinde ele alınmıştır.¹³⁷

2.4. Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir Tanımı

Zerkeşî, Vücûh-Nezâir ilmi ile ilgili *el-Burhân* adlı kitabında şöyle bir tanım yapmaktadır:

¹³⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyım el-Cevziyye, *eş-Şavâ'îku'l-münezzelefi'r-reddi'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'aftıla (eş-Şavâ'îku'l-mürsele)*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyad: Dâiratü'l-Âsîmetü, 1408/1987), 533.

¹³⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV 2017), 162-163.

¹³⁷ Yıldızlı, "Vücûh -Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", 24-25.

“Vücûh, Ümmet/ الامة lafzı gibi birçok manada kullanılan müşterek lafızdır/ كالألفاظ المتواطئة/ “mütevâtü” lafızlar gibidir/ Lafızların nezâir, anlamların da vücûh olduğu söylenmiştir, ancak bu görüşün zayıf olduğu belirtilmiştir. Eğer kastedilen bu olsaydı, bu ilme ait eserlerin hepsinin müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Halbuki Vücûh-Nezâir müellifleri bu eserlerde birçok yerde gelen ve manası aynı olan lafızları da zikretmişler ve bu yerlerde vücûhu, aksâmın/kısımların (الاقسام) bir çeşidi, Nezâiri de emsâlin/örneklerin (الامثال) bir çeşidi olarak vermişlerdir. Onlardan bazıları, Vücûh-Nezâiri Kur’an’ın i’câz çeşitlerinden saymıştır. Çünkü bir lafız, yirmi veya daha fazla ya da daha az veche/ anlama gelebilmektedir. Bu da beşer kelamında olmayan bir durumdur.”¹³⁸

Süyûtî,¹³⁹ Taşkoprizâde¹⁴⁰ ve Tehânevî¹⁴¹ gibi âlimler Zerkeşi’nin tanımını benimsemiş ve eserlerinde aynı tanımları aktarmışlardır.

Zerkeşi, Mukâtil’in kitabının başında merfû olarak zikrettiği “Bir kimse Kur’an’ın çok vecihli / anlamlı olduğunu bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz” hadisini verdikten sonra, el-Hüdâ/ الهدى kavramı da bu kabildendir, diyerek örnek olarak vermektedir. Zerkeşi el-Hüdâ lafzın, فَمِنَهُ الْهُدَى سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا 17 harf/vecihle açıklamıştır:¹⁴²

1. *Beyân*/ بِمَعْنَى النَّبِيَّانِ (كَقَوْلِهِ تَعَالَى), Örnek, Bakara Sûresi 5. âyet; أُولَئِكَ عَلَى هُدَى 3. *İman*/ إِنْ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ, 4. *Davet eden*/ وَزَيْدٌ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدَى. Meryem Sûresi 76. âyet; وَمَعْنَى الْإِيمَانِ, 5. *Peygamberler ve kitaplar*/ وَمَعْنَى الرُّسُلِ وَالْكِتَابِ / Bakara Sûresi 38. âyet; وَمَعْنَى الْمَعْرِفَةِ / Bilgin, bilmek, 6. *Bilgin, bilmek*/ فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدَى. Nahl Sûresi 16. âyet; وَمَعْنَى الرِّشَادِ, 7. *İrşad etmek, yönlendirmek*/ وَمَعْنَى الرَّسُولِ وَالْكِتَابِ / Fatıha Sûresi 6. âyet; وَمَعْنَى الْمُحَمَّدِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ / Hz. Muhammed (s.a.s.) 8. *Muhammed (s.a.s.)*/ إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى / Bakara Sûresi 174. âyet; وَمَعْنَى الْقُرْآنِ, 9. *Kur’an-ı Kerim*/ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى. Necm 23. âyet; وَمَعْنَى التَّوْرَةِ / Mü’min Sûresi 53. âyet; وَمَعْنَى الْإِسْتِرْجَاعِ / Bakara Sûresi 157. âyet; وَأُولَئِكَ

¹³⁸ Zerkeşi’nin ifadeleri şöyledir: “فَالْوَجْهُ اللَّفْظُ الْمُشْتَرِكُ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةٍ مَعَانٍ كَلَفْظِ الْأُمَّةِ وَالنُّطْقِ وَالْأَلْفَافِ الْمُتَوَاطِئَةِ

وقيل النُّطْقُ فِي اللَّفْظِ وَالْوَجْهُ فِي الْمَعْنَى وَصَغَفَ لِأَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ هَذَا لَكَانَ الْجَمْعُ فِي الْأَلْفَافِ الْمُشْتَرِكَةِ وَمُمْ يَذْكُرُونَ فِي بَلَدِكَ الْكُتُبَ اللَّفْظِ الَّذِي مَعْنَاهُ وَاحِدٌ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ فَيُجْعَلُونَ الْوَجْهَ نَوْعًا لِأَقْسَامِ وَالنُّطْقُ نَوْعًا آخَرَ كَالْأَمْتَالِ وَقَدْ جَعَلَ بَعْضُهُمْ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ مَعْجَزَاتِ الْقُرْآنِ حَيْثُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ الْوَاحِدَةَ تَنْصَرِفُ إِلَى عَشْرِينَ وَجْهًا أَوْ أَكْثَرَ أَوْ أَقْلَ وَلَا يُوْجَدُ ذَلِكَ فِي كَلَامِ الْبَشَرِ” Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/263.

¹³⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/144.

¹⁴⁰ Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-sa’ade*, 2/378-379.

¹⁴¹ Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû işlâhâti’l-finûn ve ‘l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1703-1704.

¹⁴² Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/103-104.

يهدي قلبه ومن يؤمن بالله 11. âyet; Tegâbün Sûresi 11. âyet; **Nazîri** هم المهتدون. وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ, 12. *Huccet, delil* / وَبِمَعْنَى الْحُجَّةِ, Bakara Sûresi 258. âyet; 13. *Tevhid* / وَبِمَعْنَى التَّوْحِيدِ, أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ. (بَعْدَ قَوْلِهِ) âyetin baş tarafı Kasas Sûresi 57. âyet; 14. *Sünnet* / وَبِمَعْنَى السُّنَّةِ, إن تتبع الهدى معك. 15. *Islah etmek, düzeltmek* / وَبِمَعْنَى الإِصْلَاحِ, وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ. 22. âyet; 16. *İlham etmek* / وَبِمَعْنَى الإِلْهَامِ, وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ. 17. *Tevbe* / وَبِمَعْنَى التَّوْبَةِ, أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. 156. âyet; *Zerkeşî, el-Hüdâ* kavramına verdiği anlamların sonunda, *bunun örnekleri çoktur* / وَهَذَا كَثِيرٌ الْأَنْوَاعِ ibaresini kullanmaktadır.

Zerkeşî'nin verdiği bu örneğe baktığımızda sadece 11. vecihteki *istircâ'* anlamındaki âyetleri verirken *nazîruhâ* / نظيرها kalıbını kullanmış, diğer iki örnek âyet olarak verdiği 4 ve 8. vecihlerde ise âyetlerin arasında herhangi bir kelime veya edat kullanmamıştır. *el-hüdâ* lafzını açıklarken *vecih* yerine *harf* tabirini kullanmaktadır ki bu tabir aynı zamanda *harf, kısım* gibi *vecih* yerine kullanılan kelimelerdendir. Onun kastettiği de burada muhtemelen *el-Hüdâ* kavramının çok vecihli olduğu ve bu anlamların da *vücûh* olduğudur. Ancak Zerkeşî buna *vücûh* yerine *müşterek lafiz* demektedir. Yine lafzın anlamlarını sıralarken *Vücûh-Nezâir* müelliflerinin kullandığı *1. vecih, 2. vecih...* şeklindeki kullanım yerine *معنى / ma'nâ, anlam* kavramını kullanmaktadır ki bu da *vecihle* aynı anlamı ifade etmekte olup, lafzın çok anlamlılığının göstergesidir. Zerkeşî, *el-Hüdâ* kavramına verdiği anlamların sonunda ilk dönem eserlerinde olduğu gibi *bunun örnekleri çoktur* / وَهَذَا كَثِيرٌ الْأَنْوَاعِ diyerek, örneği tamamlamaktadır.

Zerkeşî bu örneğin ardından İbn Fâris'in *el-Efrâd*¹⁴⁴ adlı kitabından, *Külliyâtü'l-Kur'an*¹⁴⁵ üslûbuyla verilen örnekleri sıralamaktadır; örneğin, Kur'an'daki bütün *el-Burûc* / البروج kelimeleri, *el-Kevâkib* / الكواكب *Yıldızlar* anlamındadır. *“Andolsun burçlarla dolu göğe”*¹⁴⁶ âyetinde olduğu gibi. Ancak Nisâ Sûresindeki 78. âyet hariç. *“Ne-*

¹⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103-104.

¹⁴⁴ Kur'an'da bir kelimenin, iki farklı anlamda kullanılması ile sınırlı olması ve bu iki vecihten birinin sadece bir kez kullanıldığı kelimelere *Efrâd* denilmektedir. Bk. İbrahim Yıldız, İbn Fâris'in "Efrâdü Kelimâti'l-Kur'an'il-Azîz" Adlı Risalesi ve *Vücûh-Nezâir* İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd", *II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi (2-4 Kasım 2018), 334.

¹⁴⁵ İstikrâ (tümevarım) yöntemi sonucu elde edilen belirli bir kelime veya cümle yapısının, kullanım biçimine göre her zaman aynı anlamı ifade etmesine külliyât denir. Bk. Adbülhâdi Timurtaş, Kur'an'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak "Külliyâtü'l-Kur'an", *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya İlahiyat Vakfı/TDV Baskı Yayın, 8-10 (Mayıs 2017), 2/248-256; Divlekci, "Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özellikleri", 87-89.

¹⁴⁶ *el-Burûc* 85/1.

rede olursanız olun, ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile!" Buradaki *burûc* kelimesi "*sarp ve sağlam kaleler*" anlamındadır.¹⁴⁷

Zerkeşî'nin tanımında da görüldüğü gibi o da İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiş, bu eleştiriyi yaparken de İbn Teymiyye gibi dil, usul ve mantık terimlerini kullanmıştır. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin aksine Vücûh-Nezâir'i iki olgu, iki kavram olarak ele almış ve öylece tanımlamıştır. Vücûh konusundaki tanımı İbn Teymiyye ile birebir aynı olsa da nezâir kısmında *mütevâtî' lafızdır* demeyip, *ك/kef/gibidir* diyerek farklılaşmaktadır. Ona göre *mütevâtî' lafız; bir kelimenin zihin ve zihin haricinde eşit oranda aynı anlama gelen*¹⁴⁸ ve *vaz*¹⁴⁹ *edildiği anlama uyum içerisinde olan farklı sayıdaki varlıklara delalet eden kelimelerdir. İnsan kelimesinin Zeyd, Amr ve Bekr'e; canlı lafzının insan, at ve eşeğe delalet etmesi gibi. Müşterek lafız ise birçok anlama gelen ve her bir anlamı için vaz' edilen lafızdır, ayn lafızı gibi.*¹⁵⁰ Nitekim anlamdaki farklılık ve çokluk nedeniyle *vücûh* ile *müşterek* lafızın benzer yönleri vardır ancak *vücûh*, *müşterek* lafızdır, demek kanaatimizce uygun değildir. Çünkü *müşterek* lafız dil, usul ve mantıkta lafız çeşitlerinden biridir. *Vücûh* ise *Kur'an'da birçok yerde gelen aynı lafızdan kastedilen anlamlardır*. Yine *müşterek* lafızların oluşumunda dilsel sebepler, lehçe yapıları, lügatlerin belirlenmesi ve sınırlaması gibi durumların etkisi söz konusu iken, *vücûhta* ise; *Kur'an*'ın kendi içyapısı (sebeb-i nüzûl, sarf-nahiv, i'râb, siyâk, kinâye, mecâz vb.), Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe kullanımları etkili olmaktadır.¹⁵¹ Dolayısıyla *müşterek* lafız, dildeki çokanlamlılık; *vücûh* ise *Kur'an*'daki çokanlamlılıktır, denilebilir. Ayrıca *vücûh*, lügat merkezli bir çalışma olmayıp, müfessirlerin *Kur'an*'ı tefsir etme çaba ve gayretidir.

Zerkeşî'nin nezâir tanımı İbn Teymiyye'ye kıyasla daha karışıktır. Zira o *mütevâtî'* lafız terimiyle, tamamen aynı olmayan sadece belli yönlerden birbirine benzeyen cins, tür ifade eden anlamları veya varlıkları ihtiva eden lafızları kastetmektedir. Nitekim nezâir, lügat olarak *teşâbüh* ve *temâsül* (benzerlik ve aynılık) anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle nezâirin birbirine benzerlik gösteren lafızlar olduğu söylenebilir. Bunu Zerkeşî'nin *ك/ gibi* edatını kullanmasıyla da açıklayabiliriz. Peki, bu benzerlik mana yö-

¹⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/105-111.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkîh* (b.y: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 2/287-288.

¹⁴⁹ Sözlükte "bir şeyi, bir yere koymak" anlamına gelen *vaz'* kelimesi; terim olarak "lafızların bir manaya karşılık olarak gelmesi" anlamına gelir. Bk. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576.

¹⁵⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 2/297-298.

¹⁵¹ Divlekçi, *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri*, 99; el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, 18; Cüneyt Maral, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberi Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 123.

nünden midir yoksa şekil yönünden midir? Bu durum net değildir. Ancak Zerkeşi'nin verdiği *el-hüdâ* örneğindeki *istircâ* ile ilgili ayetlerde getirdiği yaklaşım ve kullandığı *nazîruhâ* (benzeri, örneği) uslûbu ve *efrâd*'dan verdiği örnekte, *el-burûc*/البروج gibi kelimelerin birer âyet hariç aynı şekil, form ve anlamda kullanılmasına bakarak, bu benzerliğin hem mana hem de lafız yönünden olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Zerkeşi tanımının sonunda *vücûhu*, aksâmın الأقسام (kısmalar) bir çeşidi *nezâiri* de emsâlin الأمثال (örnekler) bir çeşidi olarak veriyorlardı, demektedir. Ancak vücûh-nezâircilerin, kitaplarında lafızları, *aksâm-emsâl* diye bir ayırımı tabi tutmadıkları, bilakis Kur'an'da farklı yerlerde zikredilen ve geldiği her yerde farklı anlama gelen lafızları işledikleri görülmektedir. Bu farklı anlamları birbirine bağlayan ilişkiler olabilir. Bunlardan biri de mütevâtî' lafızlar da olabilir, ancak âlimlerin bu ilişkiler ve bağlantılar üzerinde durmadığı ve bunların analizini yapmadıkları da görülmektedir.¹⁵²

Zerkeşi'nin tanımı İbnü'l-Cevzî'ye oranla, (bizce daha kapalı ve karışık olmasına rağmen) Vücûh-Nezâir literatürüne en yakın ve en uygun yaklaşım olarak görülmüş ve çoğu son dönem araştırmacıları tarafından da kabul görmüştür. Halil Altuntaş,¹⁵³ Mustafa Karagöz,¹⁵⁴ *Tesârif*'in muhakkiki Hind Şelebi,¹⁵⁵ M. Suat Mertoğlu,¹⁵⁶ Mustafâ Muhammed Mustafâ Ebû Şafka¹⁵⁷ bunlardan bazılarıdır.

3. Modern Dönem Vücûh-Nezâir Anlayışı

Günümüzde son dönemde yapılan çalışmalarda Vücûh-Nezâir ilminin tarihi süreç içerisinde yapılan tanımları dışında, *vücûhu*, *çokanlamlılık*; *nezâiri* de *eşanlamlılık/terâdüf* olarak benimseyen yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ancak günümüz araştırmacıları tarafından benimsenen ve çok yaygın olarak da kullanılan bu anlayış, ilk dönem âlimleri nezdinde hiç kimse tarafından savunulmadığı gibi, hiçbir klasik eserde de yer almamıştır.

Bu anlayışa göre, vücûh; aynı kelimenin Kur'an'da farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması (çokanlamlılık/müşterek lafız), nezâir ise; Kur'an'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi (eş anlamlılık/müterâdif lafız) olarak tanımlanmaktadır.¹⁵⁸ Bu bağlamda benzerlik bakımın-

¹⁵² Selvâ el-Avvâ, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, 44-46

¹⁵³ Altuntaş, "el-Vücûh ve 'n-Nezâir", 27.

¹⁵⁴ Karagöz, "Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezair'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", 448.

¹⁵⁵ Hind Şelebi, *et-Tesârif*, 22-23.

¹⁵⁶ Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 141.

¹⁵⁷ Ebû Şafka, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, 17.

¹⁵⁸ M. Tayyib Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), 134-135; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 184-185; İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *A.Ü.İ.F.D* (1976), 21/1-4, 22; Mukâtil b. Süleymân, *Kur'an Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm)* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları

dan aynı veya çok yakın olan, arada nüans bulunan anlamlara delalet eden kelimelerin nezâir kategorisinde ele alındığı bu özelliği sebebiyle de söz konusu kavramın *Elfâz-ı Mütevâtîe* (anlam birlikteliği olan lafızlar) olarak isimlendirildiği¹⁵⁹ ifade edilmektedir. Bu yönüyle, bu görüşün ortaya çıkmasında İbn Teymiyye'nin mütevâtî' lafızları, müterâdif olarak isimlendirip örneklendirmesinin¹⁶⁰ etkisi olduğu gibi, Zerkeşî ve Süyûtî'nin nezâir tanımındaki *mütevâtî' lafızlar gibidir/كَلَامَاتُ الْمُتَوَاتِرَةِ* ibaresinin, *müterâdif lafızlar* olarak anlaşılmasının muhtemel olduğu da düşünülmektedir.¹⁶¹

Vücûh için her tanımda olduğu gibi genel olarak el-*Hüdâ*¹⁶² kavramı ile *tâğut, salât, ruh, zikir, rahmet*¹⁶³ gibi kelimelerde örnek olarak verilmektedir. Nezâire ise, genelde, *cehennem* kelimesi örnek olarak verilmekte, *nâr, sakar, seîr, hutame, cahîm, hâviye, lezâ* gibi kelimelerin hepsinin ortak bir manaya/azaba delalet ederek, cehennemi işaret ettikleri ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Yine İbn Teymiyye'nin müterâdif/mütevâtî' lafızlar kısmında belirttiği Allah'ın (c.c.) isimleri/*el-Esmâü'l-hüsna*, Hz. Peygamber'in isimleri; *Muhammed, Ahmed, el-Hâşir, el-Mâhî, el-Âkîb*; Kur'an-ı Kerîm'in isimleri; *Furkân, Şifâ, Hüdâ, Beyân, Kitâb, Zikir* kelimeleri,¹⁶⁵ Cennet'in isimleri *naîm, adn, firdevs, dârü's-selâm*¹⁶⁶ gibi kelimeler de bu gruba örnek olarak verilmektedir. Lafızları farklı olsa da anlam yönünden beraberlikleri bulunduğu için nezâir, eş anlamlı lafızlar olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu örnekler, bu alanda yazılmış hiçbir klasik eserde mevcut değildir.

Nezâire en çok örnek olarak gösterilen Cennet ve Cehennem kelimeleri âyetlerde genelde şu şekildedir:

Cehennem kelimesinin nazîrleri/müterâdifleri;

2006), 96; Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 23; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145-146; Abdülhamit Birışık, "Kur'an İlimleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/401-404; Cüneyt Eren, *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstılahları* (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001), 130; Ahmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 95, 179; Nefise Karaca Efe, *Kurtûbî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 126; Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/ 2 (2010,) 266; Esmâ Çetin, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 12-14.

¹⁵⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/334-335.

¹⁶¹ Karagöz, Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu", 460.

¹⁶² Zerkeşî, *el-Burhân* 1/103-104; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/155-157.

¹⁶³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/108; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/155-165.

¹⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 185; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/334-335.

¹⁶⁶ Karagöz, "Vücûh-Nezâirin Terimleşme süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu", 458.

1- Âl-i İmrân Sûresi 12. âyet; **كَفَرُوا سَوَغْلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَيُنْسَىٰ الْمَهَادُ (Cehennem)** 2- Meâric Sûresi 15. âyet; **كَلَّا إِنَّهَا لَطَىٰ (Lezâ)** 3- Hümeze Sûresi 4. âyet; **كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (Hutame)** 4- Fâtır Sûresi 6. âyet; **أَتَمَّا يَدْعُوا حَزْبُهُ (Seîr)** 5- Kamer Sûresi 48. âyet; **دُوِّقُوا مَسَّ سَقَرٍ (Sekar)** 6- Bakara Sûresi 119. âyet; **وَلَا تُسَلَّ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ (Cahîm)** 7- Kâria Sûresi 9-11. âyet; **فَأُمَّهُ هَآوِيَةٌ (Hâviye).**

Cennet kelimesinin nazîrleri/müterâdifleri;

1- Bakara Sûresi 82. âyet; **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (Cennet)** 2- Tevbe Sûresi 21. âyet; **يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ (Adn)** 3- Tevbe Sûresi 72. âyet; **فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ (Firdevs)** 4- Kef Sûresi 107. âyet; **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (Hüsnâ)** 5- Yûnus Sûresi 26. âyet; **لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (Dârü's-Selâm)** 6- En'âm Sûresi 127. âyet; **لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (Dârü's-Selâm).**

Bu anlayışı ülkemizde ilk defa dile getiren kanaatimizce M. Tayyib Okiç'tir. Nitekim Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri* adlı eserinde; “Vücûh, Kur’ân-ı Kerîm’de birkaç manada kullanılan kelimelere denir. Birçok manayı ihtiva eden; hedy, salât rahmet kelimeleri gibi. Nezâir ise, bir manaya delalet eden muhtelif kelimelere denir”¹⁶⁷ demektedir ancak nezâire örnek vermemektedir. Daha sonra Okiç’in talebelerinden olan İsmail Cerrahoğlu da *Tefsir Usûlü* adlı eserinde, “lafızların farklı âyetlerde farklı anlamlar ifade etmesini vücûh (çok anlamlılık); bunun aksine farklı birçok kelimenin aynı anlamı ifade etmesini de nezâir (eş anlamlılık)” olarak tanımlamaktadır. Cerrahoğlu vücûha; *hüdâ, tağût gibi* kelimeleri örnek verirken, azaba delâlet ederek aynı manayı ifade eden *cehennem, nâr, sakar, hutame, cahîm* gibi lafızları da nezâire örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla nezâirin örneklenmesi Cerrahoğlu’na ait görülmektedir. Cerrahoğlu bu örnekleri verirken de Zerkeşî ve Süyûtî’yi kaynak olarak göstermektedir.¹⁶⁸ Cerrahoğlu’nun Vücûh-Nezâir ilminde asıl olan ilk dönem kaynaklarına atıfta bulunmayıp, *ulümü’l-Kur’ân* sahasında yazılmış olan ve Vücûh-Nezâir ilminin tanımında İbn Teymiyye’nin etkisinde kaldığı anlaşılan ve bu konuyu eserlerinde sadece bölüm/bab olarak işleyen Zerkeşî ve Süyûtî’yi kaynak olarak vermesi de bizce şaşırtıcıdır. Oysa Zerkeşî ve Süyûtî’nin, daha önce verdiğimiz tanım ve yaklaşımlarında görüldüğü gibi, bu kavramı *müterâdif* anlamında kullanmadıkları, *nezâir* ile *mütevâtî’ lafızlar* arasındaki benzeyen yönleri dikkat çektikleri açıktır.¹⁶⁹ Nitekim Zerkeşî ve Süyûtî ne *el-hüdâ* kelimesinde ne de verdikleri diğer örneklerde

¹⁶⁷ Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü*, 134.

¹⁶⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184-185; Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri”, 22.

¹⁶⁹ Yaldızlı, “Vücûh -Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, 11.

bu kelimelerin eş anlamlılarına değinmişlerdir. Cerrahoğlu'nun bu yaklaşımı da kendisinden sonra gelen araştırmacılar üzerinde etkili olmuş, dolayısıyla Demirci¹⁷⁰ ve Okuyan¹⁷¹ da kitaplarında Vücûh-Nezâirle ilgili aynı tanımları vermiş ve onlarda bu tanıma Kâtib Çelebi'yi referans olarak göstermişlerdir. Ancak Kâtib Çelebi'de de böyle bir ifadenin yer almadığı, aksine İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aynen aktardığı görülmektedir.¹⁷²

Vücûh kısmında problem gözükmesi de *nezâir* kısmı oldukça sorunlu olan bu yaklaşım Vücûh-Nezâir literatürü ile uzaktan yakından ilişkili değildir. Çünkü Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasında *eş anlamlılık/terâdüf* olgusu hiçbir şekilde ele alınmamış ve bununla ilgili örnekler de yer verilmemiştir. Son zamanlarda yazılan eserlerde ve yapılan çalışmalarda dile getirilen bu nezâir anlayışının, Vücûh-Nezâir literatüründe örneklerine rastlanılmamaktadır. Zira bu kitapların konusu *müterâdif lafızlar* değil, bilakis *vücûhu* (birçok anlamı) olan lafızlardır. Ayrıca eş anlamlılık olgusu literatürde *terâdüf-müterâdif* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla *nezâir* kavramının, *müterâdif* kapsamında değerlendirilmesi, Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasıyla uyummadığı gibi, bu eserlerin içeriğinin olduğundan farklı anlaşılmasına yol açacağı için ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir terminolojisi açısından da isabetli görülmemektedir.¹⁷³

Sonuç

Vücûh-Nezâir'in terim anlamıyla ilgili verdiğimiz tanımlardan da anlaşıldığı gibi, bu terim çifti tarihi süreç içerisinde, bu sahada telif edilen ilk eserlerdeki kullanımından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Böylece beş tanım ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni de kanaatimizce klasik dönem eserlerinde bu ilme dair açık ve net bir tanımın yapılmamış olmasıdır.

Vücûh-Nezâir ilminin doğuşundan yaklaşık dört asır kadar sonra bu ilmin ilk tanımı İbnü'l-Cevzî tarafından yapılmıştır. Ancak bu tanım, Mukâtil ve diğer ilk dönem müelliflerinin Vücûh-Nezâir anlayışını tam olarak yansıtmadığı gibi, Vücûh-Nezâir tek olgu olarak göstermiş, dolayısıyla vechi olan her lafzı nezâir olarak nitelemiştir. Böylece bütün lafızları nezâir, manalarını da vücûh olarak kabul ederek, nezâire daha genel bir kavram ve üst bir anlam rolü yüklemiştir. Oysa durum ilk dönem eserlerinde bunun tam tersidir. Bu eserlerde önce lafzın vücûh/farklı

¹⁷⁰ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

¹⁷¹ Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 23.

¹⁷² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001; Divlekçi, *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri*, 88.

¹⁷³ Divlekçi, *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri*, 88; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 186-187; Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, 62; Karagöz, "Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", 434-435; Yıldızlı, "Vücûh -Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", 16-17.

anlamlar boyutu ele alınmış, nezâir ise bu vecihler içerisinde kendisine yer bulmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin Kur'an'da *aynı lafzın aynı hareke ile gelip, farklı anlamlar ifade etmesi* şeklindeki tanımı, bu yönüyle vücûh-nezâir ilminin uygulama alanını daraltmış ve birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. Zira ilk dönem eserlerinde lafızlarda herhangi bir şekil veya hareke sınırlaması mevcut olmayıp, aksine lafızlar daha çok kök itibarıyla ele alınmış ve verilen örneklerde lafızların iştikakları da kullanılmıştır. Nitekim İbnü'l-Cevzî de koyduğu kritere kısmen uyabilmiştir.

İbnü'l-Cevzî'den yaklaşık 150 yıl kadar sonra bu ilmin diğer tanımları önce İbn Teymiyye sonra da Zerkeşî tarafından yapılmıştır. Ancak yapılan bu tanımlarda da vücûh-nezâir kelimeleri, farklı ilimlere dair (dil, usûl, mantık gibi) terimlerle ifade edilmiş, böylece kavramlar açık ve net bir şekilde tanımlanmadığı gibi ortaya izaha muhtaç yeni kavramlar (müşterek, mütevâtî' gibi) çıkmış bu durum da konunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Günümüze gelindiğinde ise Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan yeni tanımda vücûh kısmı aynen kalsa da nezâir kısmı tamamen farklı bir boyutta ele alınarak müterâdif lafız olarak ifade edilmiştir ki bu da ilk dönem eserlerindeki yöntemle tamamen zıt bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarih boyunca yapılan Vücûh-Nezâir tanımlarına baktığımızda bütünüyle ilk dönem vücûh-nezâir anlayışını yani Mukâtil'in ve onun izinden giden müelliflerin bu ilimdeki maksatlarını yansıttığını söylemek zordur. Oysa Vücûh-Nezâir terimlerinin öncelikle, bu alanda yazılan eserlerin içeriğine uygun olarak tanımlanması esastır. Zira o ilme ait terminolojinin sağlam bir şekilde oluşması ancak buna bağlıdır.

İncelediğimiz ve değerlendirdiğimiz tanımlar çerçevesinde son olarak şunları söylemek mümkündür; Vücûh-Nezâir müşterek lafız olmadığı gibi mütevâtî' veya müterâdif lafız da değildir. Vücûh-Nezâir ilmi, Mukâtil ve onu takip eden âlimlerin kitaplarındaki muhtevanın, uyguladıkları yöntemin, hedefledikleri gayenin yansıması olan bir ilimdir. Bu ilimde de *vücûh; Kur'an'ın değişik yerlerinde geçen aynı lafzın farklı anlamlar ifade etmesi, nezâir de bu farklı anlamlardan birinin Kur'an'ın birçok yerinde tekrarlanmasıdır.*

Kaynakça

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısırî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-el-fâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırıyye, 1364/1945.
- Acar, Ömer. "Çokanlamlılık - Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Altuntaş, Halil. "el-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 13-29.
- Avvâ, Selvâ Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- Baktır, Mustafa. "Eşbâh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an İlimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/401-404. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmî u's-Şâhih (Şâhih-i Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâr Tavkî'n-Necât, 1422/2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 1-35.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 1989.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Heyet. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye li, 1403/1983.
- Çetin, Esmâ. *Dâmegâni'nin el-Vücûh ve'n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Dâmegâni, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân: İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 58. Basım, 2017.
- Divlekcî, Celâlettin. *Dil Bilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdi'nin Besâir'i*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Divlekcî, Celâlettin. "Kur'an'da Eş anlamlılık (Teradüf) Olgusu (I)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 149-169.
- Divlekcî, Celâlettin. "Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 86-104.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü'z-zühd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muhammed - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs b. Ganîm - Muhammed Amr b. Abdüllatîf. Hulvan: Dâru'l-Mişkât, 11414/993.
- Ebû Şafka, Mustafa Muhammed Mustafa. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Câmîatü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015.

Eren, Cüneyt. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Istılahları*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî. b.y: Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 8. Basım, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mi'yârü'l-ilm*. thk. Süleymân Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.

Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.

Gül, Habip. "Kur'an Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1315-1326.

Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2017.

Hârûn b. Mûsâ, Ebû Abdillâh el-Ezdî el-A'ver el-Atekî. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtîm Sâlih Dâmin. Bağdat: Dâiratü'l-Âsar ve't-Türâs, 1988.

Hîrî, Ebû Abdirrahmân (Ebû Abdillâh) İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr. *Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

İbn Akile el-Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkî v.dğr. 8 Cilt. b.y: Merkezü'l-Buhûs ved-Dirâsât bi's-Şârîka, 1427/2006.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fi'ilmî'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheratü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *eş-Şavâ'ıku'l-münezzele fi'r-Reddi'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'aṭṭıla (eş-Şavâ'ıku'l-mürsele)*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. 4 Cilt. Riyad: Dâiratü'l-Âsîmetü, 1408/1987.

İbn-i Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ (Mütemmimi's-sahabe-et'abaḳâtü'l-hâmise)*.

thk. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1414/1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdüddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbbâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Basım, 2018.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-ulûm*. b.y: Dârü-İbni Hazm, 1423/2002.

Karaca Efe, Nefise. *Kurtubi'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Karagöz, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 36 (2018/2), 261-291.

Karagöz, Mustafa. "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları". *Bilimname* 43, (2020/3), 129-168.

Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu". *Bilimname* 14 (2008/1), 441-475.

Karaman, Hayrettin vdğr., *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2015.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941.

Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Kefevî, Ebü'l-Beķâ'. *el-Külliyât (Külliyâtü Ebi'l-Beķâ')*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kâide Bağlamında Fahreddîn Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 285-310.

Maral, Cüneyt. *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Mukâtil b. Süleymân. *Kur'an Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*. çev: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hâtîm Sâlih Dâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2011.

Müsâid et-Tayyâr, Süleymân Nâsır. *et-Tefsirü'l-lugaviyyü li'l-Kur'an'ı'l-Kerim*. Demmâm: Dâr-u İbnü'l-Cevzî, 2010.

Müslîm, Ebü'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc b. Müslîm el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh (Şahîh-i Müslîm)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü-İhyaü't-Türâs el-Arabî, t.y.

Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1995.

Okumuş, Mesut. "Kur'an Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1), 27-62.

Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 7. Basım, 2019.

Özek, Ali. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. İstanbul: İSAV-İlmi Neşriyat 9, 1993.

Paçacı, Ahmet. *Kur 'ân'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 2021.

Penrice, John. *Kur 'an Sözlüğü (Dictionary and Glossary of the Holy Qur 'an)*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2020.

Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihnî Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 131-162.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufâddal. *Müfredâtü'ü elfâzi'l-Kur 'ân (el-Müfredât fî garîbi'l-Kur 'ân)*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.

Sâbık, Hide. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir el-Kur 'âniyye ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Cezâyir: Câmiatü'l-Hâc lihadar (Batne), Doktora Tezi, 2011.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'l-elfâzi'l-Kur 'âniyye elletî terâdefet mebânihâ ve tenevveat meânihâ*. thk. Muhammed el-Misrî. Dimeşk: Mektebetü Sa'dü'd-Dîn, 1984.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sünne*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1409/1989.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4. Cilt. b.y: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1394/1974.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'ati'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfî iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Timurtaş, Abdülhâdi. "Kur 'ân'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak "Külliyâtü'l-Kur 'ân". *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. Malatya İlahiyat Vakfı/TDV Baskı Yayın 2 (8-10 Mayıs 2017), 248-256.

Yahyâ b. Sellâm. Ebû Zekerriyyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *et-Teşârif: Tefsîr-rü'l-Kur 'ân mimmeştebehet esmâ'ühû ve taşarrafet me'ânih*. thk. Hind Şelebi. b.y: eş-Şirketü't-Tûnûsiyye li't-Tevzî', 1979.

Yaldızlı, Hasan. "Vücûh-Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 1-31.

Yıldız, İbrahim. "İbn Fâris'in "Efrâdü Kelimâti'l-Kur 'ân-il-Azîz" adlı risalesi ve Vücûh-Nezâir İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd". *II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi (2-4 Kasım 2018)*, 333-341.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Bahârü'l-muhtî fî uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

'İman Etmiş Olamaz' Kalıbıyla Nakledilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Aralık 2023 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Hamdi Türkoğlu**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.
Bayburt Üniversitesi / Bayburt University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/050ed7z50>
<https://orcid.org/0000-0002-5740-2401>
hturkoglu@bayburt.edu.tr

Öz

Tarihî süreç içerisinde hadislerin doğru anlaşılması önemsenmiş ve bunun için hem geçmişte hem de günümüzde pek çok çalışma ve araştırma yapılmıştır. Hadisin metnine ağırlık veren bazı hadis ilimleri ve şerhler daha ziyade bu amaçla kaleme alınmış çalışmalardır. Bu çalışmada da esasen bir kısım hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanılmış ve içeriğinde “لا يؤمن احدكم / iman etmiş olmaz” ifadesinin yer aldığı rivâyetlerin ne anlam ifade ettiği tetkik edilmiştir. Zira bu ifade, geçtiği rivâyetlerin tamamında aynı manayı taşımamaktadır. İlgili ifadenin geçtiği rivâyetin içeriğinde inanç esasları zikrediliyorsa ifade hakiki manada kullanılırken, rivâyetin içeriğinde sosyal ilişkilerden bahsediliyorsa bu durumda da mecazî anlamda kullanılmaktadır. Bir diğer ifadeyle muhtevasını inanç esaslarının oluşturduğu rivâyetlerdeki bu ifade, imanın aslının nefyine hamledilirken inanç esaslarının dışında kalan konulardan bahseden rivâyetlerde ise imanın kemaline hamledilmiştir. Bu itibarla rivâyetin muhtevası, “iman etmiş olmaz” ifadesinin anlamını belirlemektedir. Bu durum dikkate alınarak konuyla ilgili rivâyetler “imanın aslına taalluk eden rivâyetler” ve “imanın kemaline taalluk eden rivâyetler” şeklinde iki ana başlıkta incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İman, İman Etmiş Olamaz Rivâyetleri, Rivâyetlerde İnanç Esasları, Ensar Sevgisi, Adâb-ı Muaşeret, İmanın Aslı ve Kemali.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Narratives Transmitted with the Pattern of ‘None of your is a believer until. . .’*

Research Article

Received: 28 December 2023 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Throughout history, the correct understanding of the Hadiths has been considered important, and many studies and researches have been carried out for this purpose, both in the past and today. Some hadith sciences and commentaries that focus more on the text of the hadith are works written for this purpose. In this research, we mainly focused on how some hadiths should be understood and examined the meaning of the narrations containing the expression “لا يؤمن احدكم”. This is because this expression does not have the same meaning in all the narratives where it is in use. If the principles of faith are mentioned in the content of the narrative in which the expression is used, the expression is used in the literal sense, but if the social relations are mentioned in the content of the narrative, the expression is used in the figurative sense. In other words, in the narrations whose content consists of the principles of faith, this expression is attributed to the negation of the original faith, while in the narrations that deal with matters outside the principles of faith, it is referred to the perfection of faith. In this respect, it can be said that the content of the narration determines the meaning of the expression “he cannot have believed”. In view of this situation, the narrations on this subject were studied under two main headings: “Narrations on the Origin of Faith” and “Narrations on the Perfection of Faith”.

Keywords: Hadith, Faith, Narrations of None of You Is a Believer Until, Principles of Faith in Narrations, Love of the Ansar, Etiquette, the Essence and Perfection of Faith.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The correct understanding of hadiths has been considered essential throughout history, and many studies and researches have been carried out for this purpose, both in the past and today. The hadiths, the Prophet’s words, deeds, descriptions, creations, and moral qualities, were received with great interest by the first generation of the Companions of Islam and were recorded by rote and in writing. Since this generation, maximum efforts have been made to narrate the hadiths and to understand them correctly. In fact, it is known that the Prophet encouraged the narration of hadiths and warned them about their correct understanding. The following generations considered this guidance of the Prophet, starting from the Companions, and steps were taken in this direction. In this context, from the early periods of the history of hadith, branches of science have emerged that prioritize the understanding of hadith and extensive commentaries have been written. Likewise, many academic studies are being done today in books, articles, and dissertations in order to understand the Hadith or Sunnah correctly.

In line with the goal stated above, this study focuses on the evaluation of the hadiths narrated with the phrase “لا يؤمن أحدكم /None of you is a believer until”. Because in the main hadith sources, many narrations are conveyed with the words “None of you is a believer until”. When the narratives containing this expression are examined, it is found that they differ in content. In fact, in some of the narrations that contain the expression “لا يؤمن أحدكم”, one or more of the conditions of faith are mentioned, such as belief in Allah and His Messenger, the hereafter and the afterlife, while in others, love of the Prophet, love of the Ansar, wanting for others what you want for yourself, not tormenting your neighbor. It seems that there are topics like banning lies and discussion. In this context, it would not be appropriate to interpret the expression “None of you is a believer until” in narrations that include the principles of belief in the same sense as the expression “None of you is a believer until” in narrations that emphasize the importance of social relations in their content. In other words, while this expression is used literally in some stories, it is used figuratively in others. In other words, while this expression negates the essence of faith in narratives that talk about the principles of faith, it negates the perfection of faith in other matters. Therefore, ignoring this issue when evaluating the narratives in question will have negative consequences.

Considering the content of the narratives, the study has been discussed under two main headings. The first of these headings is “Narratives Concerning the Essence of Faith”, and the second is “Narratives Concerning the Perfection of Faith”. These two main headings were examined by breaking them down into subheadings. In this context, the first title is divided into two titles: “Believing in Four Things” and “Believing in the Prophet”. Under the second heading, the titles “Do not love the Prophet more than anyone else”, “Do not love the Ansar”, “Do not want for others what you want for yourself”, “Do not torture the neighbor”, “Lying and Arguing” are included.

The sources of the narratives have been referred to in the examination of the narratives under the relevant headings. If there is an excess or deficiency in the narratives mentioned in the sources, this situation has occasionally been pointed out. In addition, the attributions of the narratives were evaluated. In this context, the companion or companions through whom the story was told is indicated. In addition, the authenticity of the relevant narrative was assessed by mentioning its attribution. In particular, the fact that the narration is included in the Sahih of Bukhari and Muslim has been accepted as authentic, according to these two authors. Regarding the authenticity of the narration, the hadiths and scholars of the classical and later periods were referred to. In addition, if a narrator mentioned in the isnad is considered weak, he is criticized by applying the sources of jarh and ta’dil.

On the other hand, the way in which the expression “لَا يُؤْمِنُ” in the narrations was understood and explained by the commentators was taken into consideration, and the commentaries compiled in this context were used. While evaluating the content of the narrations, the Quran’s approach to the subject is also pointed out from time to time. As a result, it is emphasized that the expression “لَا يُؤْمِنُ” in the narrations in question does not have the same meaning in all narrations.

Giriş

Hız. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri anlamında kullanılan hadisler, ondan sadır olduktan hemen sonra sahâbe tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış gerek hıfz gerekse kitâbet yoluyla kaydedilmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır.¹ Sahâbeden itibaren bir yandan hadislerin sonraki nesillere aktarılması hedeflenirken diğer yandan doğru anlaşılmasına önem verilmiştir. Zira sünnete ittiba edilmesi de ancak hadis ve sünnetin doğru anlaşılmasına bağlı bir olgudur. Esasen Hız. Peygamber’in hadislerin rivâyet edilmesi kadar doğru anlaşılması ve kavranması konusunda sahâbeyi yönlendirdiği de bilinmektedir. Nitekim Resûlullah’ın “...Burada bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin. Olabilir ki burada bulunan kimse kendisinden daha kavrayışlı birine tebliğ etmiş olur.”² yine “Sözümü işiten, kavrayan, ezberleyen ve başkalarına aktaranın Allah yüzünü ak etsin. Nice anlayışlı kimseler vardır ki o, bilgisini kendisinden daha anlayışlı birisine nakleder.”³ anlamındaki sözleri bu durumu dile getirmektedir. Sahâbe ve sonraki nesillerin bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik adımlar attıkları görülmektedir. Sahâbenin bilmedikleri hususları birbirlerine sormaları, aralarında istişare etmeleri, konuyu daha iyi bilen birine yönlendirmeleri bu kabildendir.⁴ Aynı şekilde hadis tarihinin erken dönemlerinden itibaren hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik kaleme alınan dirâyetü’l-hadis, fikhu’l-hadis, ihtilafü’l-hadis, il-lü’l-hadis, garfbü’l-hadis, esbâbü vürûdü’l-hadis ilimleri ve şerh çalışmaları bu anlayışın birer ürünüdür. Günümüzde de hadislerin/sünnetin anlaşılması noktasında akademik düzeyde kitap, tez ve makale türünde muhtelif çalışmalar yapılmaktadır.⁵ Bu çalışmaların bir kısmında hadis ve sünnetin doğru anlaşılması noktasında belirli kural ve metotların bulunmasının gerekliliği

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri* (İstanbul: İFAV, 2014), 36.

² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru’l-Yemâme, 1414/1993), “İlim”, 9.

³ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî v.dğr. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395), “İlim”, 7.

⁴ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisîn* (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 28.

⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2014); Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida, 2011); Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış: Tesbit-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2016); Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001).

ortaya konulurken diğer bir kısmında ise belirli hadis veya hadislerin anlamı üzerinde durulmuştur.⁶ Yine bazı akademik çalışmalarda kâmil iman konusu ele alınmış ve bu çalışmada da ele alınan bazı rivayetler farklı açılardan değerlendirilmiştir. Bir makalede hadis şerhlerindeki kâmil imân mefhumunun din algısı üzerindeki etkileri tetkik edilmiştir. Bahsi geçen çalışmada iman ve mü'min kavramlarına ilişkin şerhler ve bu şerhlerin sonucunda ortaya çıkan kâmil iman mefhumu üzerinde durularak kâmil iman mefhumunun toplumun din algısı üzerindeki etkileri ve dinî metinlerin anlatımında dikkat edilecek bazı hususlar ele alınmıştır.⁷ Başka bir çalışmada ise rivayetlerden yola çıkarak kâmil iman kavramının karakter özellikleri araştırılmıştır. Bu kapsamda sahih iman, salih amel ve güzel ahlâkın kâmil iman için önemli bir yere sahip olduğu vurgulanmıştır.⁸ Konuyla ilgili bir başka çalışmada ise “sizden biri kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe, (mükemmel) mümin olamaz” rivayeti incelenmiş ve söz konusu rivayetin insanın başkalarıyla insanca yaşaması için önemli bir ölçü olduğuna işaret edilmiştir.⁹

Bu çalışmada “لا يؤمن أحدكم /iman etmiş olamaz” kalıbıyla rivâyet edilen hadisler ele alınarak bu ifadenin ne anlama geldiği araştırılacaktır. Bu kalıpla temel hadis kaynaklarında çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu ifadenin zikredildiği rivâyetlerin içerikleri ise farklılık göstermektedir. Bir kısım rivâyetlerde Allah ve Resûlü'ne, âhiret ve kadere iman gibi imanın şartlarından biri veya birkaçı dile getirilerek bu rükünleri kabul etmeyen kimseler “iman etmiş olamaz” şeklinde nitelenirken başka bir kısım rivâyetlerde en-sarı sevme, kendisi için istediğini başkası için de isteme, komşuya eziyet etme, yalan ve tartışmayı yasaklama gibi konuların gereğini yerine getirmeyenler de bu şekilde nitelendirilmiştir. Dolayısıyla aynı ifadenin hem inanç esasları hem de bunun dışında muamelat ve ahlâkî konularda kullanılması ve bu kullanımlardaki anlam farklılığının dikkate alınması önem arz etmektedir. Özellikle zaman zaman dinî metinlere literal ve lafızcı yaklaşımlar konunun önemini daha da artırmaktadır. Bu sebeple çalışma, “iman etmiş olamaz” kalıbıyla nakledilen rivâyetlerin anlam, mana ve maksadının doğru tespit edilmesini hedeflemektedir.

⁶ Tek bir hadis veya herhangi bir konudaki hadislerin değerlendirilmesiyle ilgili çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak burada konuyla benzerliği sebebiyle bazı çalışmalara yer verildi. Emrah Kandemir, “Kütüb-i Sitte Hadislerinde Geçen ‘Leyse Minnî/Minnâ’ İfadeleri Üzerine Mütâlaa”, *Hikmet Yurdu* 14/28 (2021), 286-309; Mustafa Taş, “‘Bizden Değildir/ليس منا’ Formatındaki Hadisler ile Bunların Anlamına Dair Bazı Mülâhazalar”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 245-270.

⁷ Mehmet Sırrı Şık, “Hadis Şerhlerindeki Kâmil İmân Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 128-164.

⁸ Hüseyin Vuruşkan, “Hadislerin Diliyle İman-ı Kâmil Kavramının Karakteri”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 339-377.

⁹ Mustafa Işık, “Evrensel Bir Hadis Denemesi: Ben ve Öteki”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2011), 143-154.

Rivâyetlerin muhtevaları dikkate alınarak çalışma, “İmanın Aslına Taalluk Eden Rivâyetler” ve “İmanın Kemaline Taalluk Eden Rivâyetler” şeklinde iki ana başlık etrafında incelenmiştir. İnanç esaslarından bahseden rivâyetler ilk başlık altında, inanç esasları dışındaki konulardan bahseden rivâyetler de ikinci başlık altında ele alınmıştır. Hz. Peygamber’i sevmeye ilgili rivâyetlerin ikinci başlık altında verilmesinin sebebi Resûlullah’ı sevme ile onun emrini yerine getirme ve nehyinden uzak durma arasında doğrudan bir ilişki kurulmasıdır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber sevgisi sünnete uygun yaşama olarak tezahür edecektir. Bu yönüyle ona itaat ve ittibanın olmaması kişinin imanın aslı ile değil kemaliyle ilişkilendirilmiştir. Buna ilaveten her bir başlığın diğer başlıklarla geçişkenlik arz ettiğini de belirtmek gerekir. Ayrıca rivâyetlerin değerlendirilmesinde ilgili haberin geçtiği kaynaklara işaret edilmiş, rivâyetlerin sıhhati hakkında bilgiler verilmiş ve senedlerde geçen bir kısım râvîler hakkındaki tenkitlere yer verilmiştir.

1. İmanın Aslına Taalluk Eden Rivâyetler

1.1. Dört Şeye İman Etmeyle İlgili Rivâyetler

Temel hadis kaynaklarında kişinin Allah’a, Resûlullah’a, öldükten sonra dirilmeye ve kadere iman etmesi gerektiğinden bahseden rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde belirtilen dört esasa iman etmeyen kişinin mümin olamayacağı ifade edilmektedir. Bahsi geçen rivâyetler Tayâlisî (ö. 204/819),¹⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),¹¹ İbn Mâce (ö. 273/887),¹² Tirmizî (ö. 279/892)¹³ ve İbn Hibbân (ö. 354/965)¹⁴ gibi musanniflerin eserlerinde yer almaktadır. İlgili rivâyetlerden biri Tirmizî’de şu şekildedir:

“Kişi şu dört şeye yani Allah’tan başka hiçbir ilah ve otoritenin olmadığına, benim Allah’ın Resûlü olduğuma ve beni hak ile gönderdiğine, ölüme ve ölümden sonraki dirilmeye ve kadere inanmadıkça iman etmiş olamaz (لا يؤمن).”¹⁵

Ahmed b. Hanbel’in¹⁶ rivâyetinde olduğu gibi bazı rivâyetlerde sadece kadere iman etmekten bahsedilirken Tirmizî ve İbn Mâce’nin¹⁷ eserlerinde Allah’a, Resûlullah’a, âhirete ve kadere iman etmekten bahsedilmektedir.

¹⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/103.

¹¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1401), 2/152, 340.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabi, ts.), “İftitâhu’l-Kitab”, 10.

¹³ Tirmizî, “Kader”, 10.

¹⁴ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 5/128.

¹⁵ Tirmizî, “Kader”, 10.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/305.

¹⁷ İbn Mâce, “İftitâhu’l-Kitab”, 10.

Bazı rivâyetlerde ise ifade “iman etmiş olmaz” yerine “imanın tadını alamaz” şeklinde geçmektedir. Rivâyetlerden biri diğerine nispetle daha detaylı olsa da Tayâlisî,¹⁸ her iki manadaki rivâyetleri tahrir etmiştir.¹⁹

Yukarıda metinleri verilen rivâyetler daha çok Hz. Ali (ö. 40/661) vasıtasıyla bilinmektedir. Bununla birlikte imanın bir veya birkaç rûknundan bahseden rivâyetler Hz. Ali dışında Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652),²⁰ Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652),²¹ Abdullah b. Amr (ö. 65/684)²² ve Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697),²³ tarafından da rivâyet edilmiştir. Hz. Ali kanalıyla merfû olarak nakledilen rivâyetin ekseriya Rib'î b. Hırâş→Mansûr vasıtasıyla yaygınlık kazandığı görülmektedir. Tirmizî, bu rivâyeti Ali b. Ebî Tâlib→Rib'î b. Hırâş²⁴→Mansûr b. el-Mu'temir²⁵→Şu'be b. el-Haccâc²⁶→Ebû Dâvûd et-Tayâlisî²⁷→Mahmud b. Gaylân²⁸ tarihiyle rivâyet etmektedir. Tirmizî'nin kaydetmiş olduğu bu senedin muttasıl, râvîlerinin sika olduğu anlaşılmaktadır. Hâkim (ö. 405/1014), hadisın Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) şartlarına göre sahih olduğunu söylemekte, Zehebî'nin (ö. 748/1348) ise Hâkim'in bu hükmünü

¹⁸ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/103, 1/142.

¹⁹ Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehadis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/158; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdilmeccid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/157.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/482.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/185.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/305.

²³ Tirmizî, “Kader”, 10.

²⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 1/350; Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed (Dâru'l-Fikr, 1975), 4/240; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 4/359; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1995), 3/236-237.

²⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/299; Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve'ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 8/177; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/473; Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 28/546; Zehebî, *Siyer*, 5/402; İbn Hacer, *Tehzib*, 10/312.

²⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/456; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/446; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/338.

²⁷ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/427; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/275; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406), 250.

²⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/202; İbn Hacer, *Tehzib*, 10/64; İbn Hacer, *Takrib*, 552.

onayladığı görülmektedir.²⁹ Bu bilgiler ışığında imanın dört esasına iman etmekten bahseden hadisin sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Tirmizî yukarıdaki rivâyetin hemen ardı sıra Mahmud b. Gaylan’ın Tayâlisî dışında Nadr b. Şümeyl’in de hadisi aynı râvîlerle naklettiğini kaydeder ve Tayâlisî kanalıyla gelen rivâyetin Nadr vasıtasıyla gelen rivâyetten esah olduğunu belirtir. Onun da işaret ettiği gibi Nadr üzerinden gelen tarikte Rib’î b. Hıraş ile Hz. Ali arasında mübhem bir râvî bulunmaktadır. Buradaki söz konusu mübhem râvîden olacak ki Tirmizî ayrıca Rib’î b. Hıraş’ın Hz. Ali’den hadis dinleyip dinlemediği konusundaki muhtemel soru ve tereddüdün izalesi için birçok kişinin Ali→Rib’î→Mansûr senediyle rivâyette bulduklarına ve Rib’î’nin yalan söylemediğine yer vermektedir.³⁰

Bu konudaki rivâyetler şerh edilirken “لَا يُؤْمِنُ” ifadesinin imanın aslını nefyettiğine vurgu yapılmıştır. Söz gelimi Tirmizî’nin şarihi Mübârekfûrî (ö. 1935), bu ibarenin imanın aslını nefyettiğini söylemiş ve böyle bir kişinin kalp ile tasdik etmesine itibar olunamayacağını belirtmiştir.³¹ *el-Mefâtih fi şerhi’l-Mesâbih*’in müellifi Hüseyin b. Mahmud ez-Zeydânî el-Muzhirî de (ö. 727/1326) önceki şarih gibi “iman etmiş olamaz” ifadesini imanın kemâli değil, iman aslı olduğunu belirterek bu durumdaki bir kişinin mümin olamayacağı bildirmiştir.³² Muzhirî ayrıca mezheplerin veya fırkaların kader konusundaki yaklaşımlarını da dikkate alarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Denilse ki bu hadis kaderiye fırkasına mensup birisinin mümin olmadığına delil midir. Bunlar hakkında ne söylersiniz? Deriz ki eğer kaderî olan kişi hiçbir fiil ve sözün Allah’ın takdiriyle olmadığına inanır ve kulu kendi fiilini yaratıcısı olarak görürse bu durum onun bu söz veya inancında Allah’a acziyet nisbep etme maksadı taşıyorsa kâfir olur. Bu söz ve inancıyla Allah’ı kötü fiillerden tenzih etme amacı taşıyorsa, kalbinde de Allah’ı ta’zim etme düşüncesi varsa kâfir değil, mübtedî’ olur.”³³

Bu değerlendirmeye göre Allah’a acziyet maksadı taşımadığı sürece kadere imanla ilgili farklı yorum ve yaklaşımların imanın aslına zarar vermeyeceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

²⁹ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411), 1/87.

³⁰ Tirmizî, “Kader”, 10.

³¹ Ebû’l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi Câmii’l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 6/298.

³² Hüseyin b. Mahmud b. Hasan Muzhiruddin ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fi şerhi’l-Mesâbih*, thk. Nureddin Tâlib (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 1433/2012), 1/209; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Kütü’l-muğtezî ala Câmii’l-Tirmizî* (Mekke: Câmîiatü’l-Ümmi’l-Kurâ, Doktora Tezi, 1424), 1/505.

³³ Zeydânî, *el-Mefâtih*, 1/210.

Tîbî de (ö. 743/1343) “لا يؤمن” ifadesinin imanın aslını nefyettiğini ve bu dört şeyden birine inanmayan kişinin mümin olmayacağını belirterek yukarıdaki görüşe katılır.³⁴ Benzer görüşleri İbn Melek (ö. 820/1418 ?),³⁵ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605),³⁶ gibi âlimler de beyan etmişlerdir. Dihlevî (ö. 1052/1642), bu hadisin kaderi inkârın küfür olduğuna işaret ettiğini, eğer hadisle kâmil imanın nefyi kastedilirse hakikat ve mecaz arasının cem edilmesi gerektiğini söyler.³⁷

Bu bilgilere göre “لا يؤمن” ifadesinden sonra imanın rükünlerinden biri veya birkaçı dile getirilmişse buradaki olumsuzlama (nefiy), imanın aslını ilgilendirmektedir.

1.2. Hz. Peygamber’e İman Etmeye İlgili Rivâyetler

Klasik hadis kaynaklarındaki birtakım rivâyetlerde, Hz. Peygamber’e iman etmekten ve Resûlullah’ı herkesten daha fazla sevmekten bahsedilmektedir. Bu rivâyetlerin bazılarında Hz. Peygamber’e imanla birlikte Allah’a iman etme ve ensarı sevme de dile getirilmektedir. Bu başlık altında Hz. Peygamber’e iman etmekten bahseden rivâyetler incelenecek, ensarı sevmeye ilgili kısmın üzerinde ise ileride ayrıca durulacaktır.

Hz. Peygamber’e iman etmekten bahseden rivâyetler Tayâlisî,³⁸ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849),³⁹ Ahmed b. Hanbel,⁴⁰ Taberânî (ö. 360/971)⁴¹ ve Hâkim’in⁴² eserlerinde yer almaktadır. Diğer rivâyetlere göre biraz daha detaylı olan Ahmed b. Hanbel’in Saîd b. Zeyd’den naklettiği rivâyet şöyledir: “Abdesti olmayan kimsenin namazı, besmele çekmeyeninin de abdesti yoktur. Bana inanmayan Allah’a iman etmiş olamaz, ensarı sevmeyen ise bana iman etmiş olamaz.”⁴³

Bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel, Saîd b. Zeyd→Esmâ bint. Saîd→Rebâh b. Abdîrahman b. Huveytîb→Ebû Sifâl el-Mürri (Sümâme b. Vâil)→İbn

³⁴ Şerafüddin Hüseyin b. Abdilla et-Tîbî, *Şerhu’l-Tîbî alâ Mişkâti’l-mesâbih (el-Kâşif an hakâiki’s-sünen)*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 2/567.

³⁵ Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi’s-sünne li-İmam el-Begavî*, thk. Nureddin Tâlib (İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmî, 1433/2012), 1/123.

³⁶ Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhi Mişkâti’l-mesâbih* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 11422/2002), 1/179.

³⁷ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Lema’âtü’t-tenkîḥ fî şerhi Mişkâti’l-Mesâbih*, thk. Tekiyüddin en-Nedvî (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1435/2014), 1/393.

³⁸ Tayâlisî, *el-Müsneḍ*, 1/195.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/141.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 27/211, 38/272, 45/124-125.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 22/296; Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Tarık b. İvâdillah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyînî (Kâhire: Dâru’-Haremeyn, ts.), 2/26.

⁴² Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 4/66.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 27/211.

Harmele→Hafs b. Meysere→Heysem b. Hârice⁴⁴ senediyle kaydetmiştir. Rivâyetin isnadlarında yer alan Sümâme b. Vâil isimli râvînin tenkit edilmesi sebebiyle bu rivâyetlerin zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵

Hâkim *Müstedrek*’inde Rebâh’tan hadisi tahrir etmiş ve onun bulunduğu senede sahih hükmü vermiştir.⁴⁶ Bezzâr (ö. 292/905), Rebâh ve dedesinin yalnızca yukarıda zikredilen hadisle bilindiklerini belirtmiştir. İbn Hibbân ona Sikât’ında yer verse de İbnü’l-Kattân onun meçhûl’l-hal olduğunu söylemiş,⁴⁷ İbn Hacer de (ö. 852/1449) onun makbul olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

İbn Ebî Hâtım (ö. 327/938) *Kitâbü’l-İlel*’de bahsi geçen rivâyete yer verdikten sonra ilgili rivâyeti babasına ve Ebû Zür’a’ya (ö. 264/878) sorduğunu, onlarda rivâyetin kendilerine göre sahih olmadığını ifade etmişler, Ebû Sifâl ve Rebâh’ın meçhûl olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kattân ise isnadda üç tane meçhul râvînin bulunması sebebiyle rivâyetin çok zayıf olduğunu belirtmiştir. Bu üç meçhul râvînin ise Rebâh’ın ninesi -ki ne ismi ne de hali bilinmektedir-, Rebâh, ise Ebû Sifâl’dır.⁴⁹

Zikredilen bu rivâyetlerin ortak noktası Hz. Peygamber’e iman etmektir. Peygamberlere veya Hz. Peygamber’e iman etmek ise imanın temel esaslarından biridir. Nitekim Yüce Allah “Ey iman edenler! Allah’a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse büsbütün dalaletе düşmüş olur.”⁵⁰ şeklinde buyurmaktadır. Bu sebeple rivâyetlerde inanç esasları veya inanç esaslarından birinin zikredilerek bunlara imanın gerekliliğinin ortaya konulması imanın aslını ve esasını ilgilendirmektedir. Haliyle bu esaslardan birine iman etmemek veya bunlardan birini inkâr etmek kişiyi küfre götürecektir.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/211.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/211.

⁴⁶ Hâkim, Rebâh’tan hadisi tahrir etmiş ancak sıhhat hükmünü açıkça belirtmemiştir. Zehebî ise bu hususta sükut etmiştir. Muhtemelen Hâkim’in Rebâh’tan hadisi kaydetmesi aynı zamanda sahih olarak telakki ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 4/66.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 3/13.

⁴⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 205.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, thk. Kamil Uvayda (Suûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1999), 252; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü’l-efkâr fi tenkihi meâni’l-ahbâr fi Şerhi Meâni’l-âsâr* (Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve Ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1429/2008), 1/218.

⁵⁰ en-Nisâ 4/136.

Bu rivâyetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise ifadelerin şartlı bir yapıya sahip olmalarıdır. Örneğin “bana iman etmeyen Allah’a iman etmiş olamaz, ensarı sevmeyen bana iman etmiş olamaz, abdesti olmayanın namazı, besmele çekmeyenin abdesti yoktur.” cümleleri şart-cevap kalıbıyla ifade edilmektedir. Ulemâ rivâyetlerde zikredilen “ل” harfinin hangi manaya delalet ettiği üzerinde durarak bu harfin hakiki anlamda mı yoksa macazî anlamda mı kullanıldığını ele almıştır. Zira hakiki anlamda kullanıldığında o şeyin olmadığını ifade eder. Yani o şeyin aslını nefyeder/olumsuzlar. Mecazî anlamda kullanıldığında ise “kâmil olmadığı” manasını verir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu perspektif çerçevesinde “abdesti olmayanın namazı yoktur” cümlesinde “ل” kelimesinin hakiki manada kullanıldığını, bu sebeple abdesti olmayan kimsenin gerçekte namazının da olmayacağını, “besmele çekmeyenin abdesti yoktur” cümlesinde ise, mecazî anlamda kullanıldığını ve “abdeste başlarken besmele çekmeyenin abdesti kâmil değildir” manasında olduğunu ifade etmiştir.

Üzerinde durulan bu rivâyetten başka ehl-i kitabın da Hz. Peygamber’e iman etmesinden bahseden rivâyetler bulunmaktadır: Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, “Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki eğer bu ümmetten bir Yahudi veya Hıristiyan beni işitir de sonra benimle gönderilene iman etmeden ölürse mutlaka cehennemliklerden olur”⁵¹ şeklinde buyurmuştur. Söz konusu rivâyet Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 42/662-63) tarafından merfû olarak nakledilmiş olup Tayâlisî,⁵² Ahmed b. Hanbel⁵³ ve Müslim⁵⁴ gibi müelliflerce de tahrir edilmiştir.

Hz. Peygamber’e iman etmeyle ilgili rivâyetler elbette verilen bu rivâyetlerle sınırlı değildir. Genelde peygamberlere özelde ise Hz. Peygamber’e inanmanın gerekliliğini ifade eden birçok âyet ve hadis bulunmaktadır.

2. İmanın Kemâline Talluk Eden Rivâyetler

Bu başlık altında Hz. Peygamber’i herkesten ve her şeyden daha fazla sevmeye, ensarı sevmeye, kendisi için istediğini başkası için de isteme, komşuya eziyet etme, yalan ve tartışmayla ilgili rivâyetler ele alınacaktır.

2.1. Hz. Peygamber’i Herkesten Daha Fazla Sevmeye İlgili Rivâyetler

Temel hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in herkesten ve her şeyden

⁵¹ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/410; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/522; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâ’î-Bâbî’l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955), “İman”, 153; Hâkim en-Ney-sâbüri, *el-Müstedrek*, 2/372.

⁵² Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/410.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/422.

⁵⁴ Müslim, “İman”, 240.

daha fazla sevilmesini ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin bazılarında Hz. Peygamber’i çocuk, anne-baba ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe kişinin iman etmiş olamayacağından, bazılarında ise imanın tadı Allah ve Resûlü’nü başkalarından çok sevme ile mümkün olacağından bahsedilmektedir.

Sözü edilen rivâyetler Tayâlisî,⁵⁵ Ahmed b. Hanbel,⁵⁶ Buhârî,⁵⁷ Müslim⁵⁸ ve İbn Mâce⁵⁹ gibi musanniflerin eserlerinde yer almakta olup⁶⁰ aynı zamanda rivâyetlerin *Sahîhayn* müelliflerine göre sahih olduğu söylenebilir. Çağdaş muhakkiklerin de rivâyetlerin sahih olduğuna hükmettikleri görülmektedir.⁶¹

Müslim’deki bir rivâyete göre Hz. Peygamber, “Sizden biriniz, ben kendisine çocuğundan, babasından ve bütün insanlardan daha sevgili olmadıkça iman etmiş olamaz”⁶² buyurmaktadır. Ahmed b. Hanbel bu hadisi daha uzun bir şekilde şöyle kaydetmiştir: “Sizden biriniz Allah ve Resûlü’nü başkalarından daha fazla sevmedikçe, Allah kendisini hidâyete erdirdikten sonra ateşe atılmak küfre dönmekten daha sevimli gelmedikçe iman etmiş olamaz. Yine biriniz, ben kendisine çocuğundan, babasından ve bütün insanlardan daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamaz.”⁶³ Bu son rivâyet küçük bazı lafız ve mana farklılıklarıyla beraber “iman etmiş olamaz” ifadesinin yerine “şu üç şey kimde bulunursa imanın tadını alır...” şeklinde nakledilmiştir.⁶⁴

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki Allah’ı ve Resûlü’nü sevmek, saygı duymak, ta’zimde bulunmak, itaat ve ittiba etmek, Allah ve Resûlü’nün emirlerini yerine getirmek, yasaklarından uzak durmak, Kur’an’ı ve sünneti rehber edinmek, Resûlullah’ı örnek almak her Müslüman için bir görevdir. Kur’an-ı Kerîm’de Allah ve Resûlü’nü sevmek ve onlara itaat etmeyle ilgili âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerde Allah ve Resûlü’ne itaat edilmesi emredilmiş ve itaat edenlerin içlerinde ebedi kalacakları

⁵⁵ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/465.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/397; 21/367.

⁵⁷ Buhârî, “İman”, 7, 8.

⁵⁸ Müslim, “İman”, 67, 70.

⁵⁹ İbn Mâce, “İftitâh”, 9.

⁶⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/465; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/397; 21/367; Buhârî, “İman”, 7, 8; Müslim, “İman”, 67, 70; İbn Mâce, “İftitâh”, 9.

⁶¹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/397 (3. ve 4. dipnot); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünne”, 9 (3. dipnot); “Fiten”, 23 (2. dipnot).

⁶² Müslim, “İman”, 70.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/397.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/61.

cennete yerleşecekleri,⁶⁵ nebiler, siddıklar, şehitler ve salihlerle beraber olacakları,⁶⁶ ebedi kurtuluş ve mutluluğa erişecekleri,⁶⁷ hidâyete erip doğru yolu bulacakları⁶⁸ ifade edilmiştir. Allah ve Resûlü'ne itaattan yüz çeviren ve isyan edenlerin ise ebedi kalacakları cehenneme girecekleri ve zelil ve perişan eden azabı tadacakları,⁶⁹ apaçık sapıklık içine düştükleri,⁷⁰ amellerinin boşa çıkacağı⁷¹ belirtilmiştir. Hz. Peygamber'e itaati emreden bir grup âyette ise Resûlullah'ın bütün çabasına rağmen itaat etmeyen ve yüz çeviren kimseler konusunda Hz. Peygamber teselli edilmiş ve inkârcı bu kimselere karşı *"Seni onlar için bekçi olarak göndermedik",*⁷² *"İtaatten yüz çevirirseniz bilin ki elçimize düşen tebliğden ibarettir."*⁷³ *"Peygamber'e düşen apaçık bir şekilde tebliğ etmektir."*⁷⁴ şeklinde buyurulmuştur.

Allah ve Resûlü'ne icabet edilmesini emreden Yüce Allah dinin hükümlerinin mümin için "hayat verici/ihya edici" olduğunu⁷⁵ beyan etmiş Resûlullah'ın bir meselede hüküm verdiği zaman erkek ve bayan müminlerin başka bir tercih hakkı olamayacağı ve verilen bu hüküm dışına çıkamayacakları aksi takdirde bunun apaçık bir sapıklık olduğunu bildirmiştir.⁷⁶

Bazı âyetlerde ise Allah'ın sevgisini kazanmanın ve günahların bağışlanmasının Resûlullah'a ittiba etmekle mümkün olabileceği bildirilmiştir.⁷⁷ Tevbe Sûresinin 24. âyetinde de müminlerin Allah'ı ve Resûlullah'ı anne-baba, çocuk, akraba ve maldan daha fazla sevmesi şu şekilde emredilmiştir: *"De ki babalarınız, çocuklarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallarınız, zararından korktuğunuz ticaretiniz, hoşunuza giden konutlarınız size Allah, Resûlü ve Allah yolunda cihattan daha sevimli ise Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyiniz. Allah fasıkları hidâyete erdirmez."*⁷⁸

Ardı ardına zikredilen bu âyetlerde Allah ve Resûlü'ne itaat ve ittiba edilmesi emredilmiş, onları herkesten ve her şeyden daha fazla sevmenin

⁶⁵ en-Nisâ 4/13.

⁶⁶ en-Nisâ 4/69.

⁶⁷ Nûr 24/52.

⁶⁸ Nûr 24/54.

⁶⁹ en-Nisâ 4/14.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/36.

⁷¹ Muhammed 47/33.

⁷² en-Nisâ 4/80.

⁷³ el-Mâide 5/92.

⁷⁴ Nûr 24/54.

⁷⁵ el-Enfâl 8/24.

⁷⁶ el-Ahzâb 33/36.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/31.

⁷⁸ et-Tevbe 9/24.

gerekli olduğu ortaya konulmuştur. Hatta Peygamberi sevmenin yegâne şartının ona tabi olmaktan geçtiği, Peygamber’e tabi olan kimsenin tabi olduğu ölçüde Allah’ın sevgisinden nasipleneceği vurgusu Hz. Muhammed’e itaati göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.⁷⁹ Üzerinde durulan ilgili rivâyetlerin de bu âyetleri teyit ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah’tan sonra Hz. Peygamber’e duyulan muhabbet her Müslüman’ın kalbinde ve gönlünde bütün sevgilerin üzerindedir. Zira kişinin doğru yolu bulması küfrün karanlığından imanın nuruna çıkması⁸⁰ nimetlerin en büyüğüdür. Bu nimeti Yüce Allah insanlara Hz. Peygamber vasıtasıyla vermiştir. Bu sebeple bir müminin Hz. Peygamber’i bütün her şeyden daha fazla sevmesi doğal bir durumdur.

Bu başlık altında asıl üzerinde durulmak istenen husus şudur: Hz. Peygamber’i başkalarından daha fazla sevmenin anlamı nedir? Böyle olmadığı zaman kişi ile iman arasında nasıl bir ilişki olacaktır? Diğer bir ifadeyle bu durumda olamayan bir Müslüman hadisin literal manasına göre iman dışına mı çıkacaktır?

Esasen “Sizden biriniz, ben kendisine çocuğundan, babasından ve bütün insanlardan daha sevgili olmadıkça iman etmiş olamaz” rivâyetiyle ilgili olarak birçok alim değerlendirmede bulunmuştur.

Kâdî İyâz, mütekeliminden bazı âlimlerin bu hadis için şunları söylediğini belirtir: Hz. Peygamber, az lafızla birçok manayı cem etmiştir.⁸¹ Zira sevginin üç kısmı bulunmaktadır. 1. Babaya duyulan muhabbet gibi saygı ve hürmet anlamında, 2. Çocuğa duyulan muhabbet gibi şefkat ve merhamet anlamında, 3. Diğer insanlara olan muhabbet gibi uyumlu olmak, güzel söz ve davranış anlamında. Hz. Peygamber bu sevgilerin tamamını bu sözde toplamıştır.⁸² Kâdî İyâz bu bilgilerden sonra iman hakikatinin ve sahih olmasının ancak Hz. Peygamber’i herkesten daha fazla sevmekle gerçekleşeceğini belirtir.⁸³

Nevevî (ö. 676/1277), bu hadis için Müslim’in *Sahîh*’inde “...Resûlullah’ı sevmenin vücûbu” şeklinde bâb başlığı koymuştur. Hattâbî (ö. 388/998), hadiste zikredilen sevginin tabî/fitrî sevgi değil, ihtiyar/seçme/tercih anlamında bir sevgi olduğunu ve insanın kendisini sevmesinin fitrî bir duygu olduğunu belirtmiştir. Hattâbî ilave olarak şunu söylemiştir: “Hadisin manası bana itaati ve benim rızamı tercih etmedikçe beni sevme hususunda doğru söylemiş olamazsın, demektir.”⁸⁴

⁷⁹ Yusuf Topyay, “Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân’ında Sünnetin Değeri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (17 Temmuz 2022), 566-589.

⁸⁰ et-Talâk 65/11.

⁸¹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 1/280.

⁸² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 1/280.

⁸³ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 1/281.

⁸⁴ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ -Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye

Hadisle ilgili yapılan açıklamalarda genellikle sevginin tabîî ve ihtiyarî yönlerine işaret edildiği ön plana çıkmaktadır. Cibillî ve fitrî olarak isimlendirilen tabîî sevgiye göre kişi kendisini, çocuklarını, anne-babasını, akrabalarını, malını ve meskenini severken ihtiyarî sevgiye göre Allah ve Resûlü'nün emirleri yerine getirmelidir. Ancak şunun ifade edilmesi gerekir ki ister tabîî isterse ihtiyarî olsun müminin sevgisine en layık olan, Allah ve Resûlü'dür. Bununla birlikte kişi bir yandan anne-babasını, çocuklarını ve akrabalarını severken diğer yandan Hz. Peygamber'e muhabbet duyması, onu örnek alması, onun emirlerini yerine getirmesi ve yasaklarından kaçınması tam da Allah ve Resûlü'nün istemiş olduğu şeydir. Bu şekildeki bir müminin imanı kemâle ulaşmıştır. Bir diğer ifadeyle böyle bir mümin kâmil mümindir.

Buradaki asıl problem kişinin kendisine ve ehline olan sevgisinin ve bağlılığının veya onların yönlendirmelerinin Hz. Peygamber'in emirlerini yerine getirmesine, yasaklarından uzak durmasına engel olmasıdır. Bu durumda kişi Hz. Peygamber ve diğer hususlar arasında kalır ve Hz. Peygamber'in veya dinin kuralları yerine getirilmezse hadisin ifade etmiş olduğu mana kapsamına girer demektir. Başka bir ifadeyle diğer sevgiler ya da tercihler Hz. Peygamber'in sevgisinin veya emirlerinin önüne geçmesi sebebiyle “iman etmiş olamaz”

Ayrıca burada “iman etmiş olamaz” ifadesinin ulemâ tarafından kâmil iman manasına hamledildiğini ifade etmek gerekmektedir. Yoksa imanın bütünü kaldırılması anlamında değildir. İbn Battâl (ö. 449/1057), Hz. Peygamber'in hakkının başkalarının hakkından üstün görme bilincine sahip olan kişinin imanı kemâle ereceğini söylemektedir.⁸⁵ İbn Hacer, “لا يؤمن احدكم” ifadesini “ایمانا كاملا” şeklinde açıklamıştır.⁸⁶ Kastallânî (ö. 923/1517) aynı şekilde ilgili ifadeyi kâmil iman olarak şerh etmiştir.⁸⁷ Münâvî (ö. 1031/1622) *et-Teysîr*'de “ایمانا كاملا” şeklinde çevirmeyi uygun bulmuştur. Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi de ihtiyarî tercihe dayalı bir sevgi olarak anlamıştır.⁸⁸

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber'i sevmenin öncelikli manası onu diğer bütün şeylere takdim etmek, ona ittaat edip, muhalefeti terk etmek, emret-

ve İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî-, 1409/1988), 4/2282.

⁸⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/66.

⁸⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fet-hu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1/58.

⁸⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (el-Matbaatü'l-Küb-
ra, 1323), 1/96.

⁸⁸ Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali el-Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmii's-sağîr* (Riyâd: Mektebetü'l-İmâmü's-Şâfîî, 1408/1988), 2/503.

tiklerini yapıp yasakladıklarından uzak durmak demektir. Şayet anne-baba, çocuk veya insanlardan birinin maslahatı, emri ya da sevgisi dinin emirleri ile çelişir ise dinin emrini öncelemektir. Her ne kadar kişinin başkalarının faydasını öncelemesi imanın kemâline zarar verse de bütününe zarar vermez. Başka bir ifadeyle imanın tamamı kişiden kaldırılmış olmaz. Bu durum bir yönüyle diğer günahlar gibi değerlendirilebilir. Kişi bir emri yerine getirmedeği veya bir yasaktan uzak durmadığı zaman nasıl günahkâr olursa bu durumda aynı mahiyettir.⁸⁹

Netice itibariyle kâmil müminin gönlü Peygamber sevgisiyle doludur. Hz. Peygamber sevgisi bütün sevgilerin ve tercihlerin üstündedir. Hz. Ömer’in (ö. 23/644) “Nefsim’den de çok seviyorum” demesi, Ebû Süf-yân’ın (ö. 31/651) hanımı Hind’in (ö. 14/635) Hz. Peygamber için “İman etmeden önce senin yüzün yüzlerin içinde en çok nefret ettiğim bir yüzdü imandan sonra ise senin yüzün bana yüzlerin en sevimlisi oldu” şeklinde ifadesi, Amr b. Âs’ın (ö. 43/664) “Hiç kimse bana Resûlullah’tan daha sevgili değildir. Hz. Peygamber’e olan saygımdan doya doya ona bakamadım. Hz. Peygamber’i anlatmam istense başaramam.”⁹⁰ sözü bu sevgi ve muhabbetin bir yansımasıdır.⁹¹

2.2. Ensarı Sevmeye İlgili Rivâyetler

Sohbet kökünden türeyen sahâbe kelimesi sâhib’in çoğuludur. Sahâbe kullanımıyla birlikte ashâb kelimesi de yaygın olarak kullanılmıştır.⁹² Sahâbe kavramıyla ilgili birçok tanım yapılmıştır.⁹³ Bu tanımların içerisinde en kapsamlı olanı hadisçilere aittir. İbn Hacer’e göre sahâbî, Hz. Peygamber’e mümin olarak mülâkî olan ve mümin olarak vefat eden kimsedir.⁹⁴ Canları ve mallarını Allah ve Rasûlü’ne feda etmekten çekinmeyen bu örnek nesil Kur’an-ı Kerim tarafından tebci edilmiştir.

Sahâbeden bahseden bazı âyetlerde onların, insanlar için ortaya çıkarılmış, iyiliği emreden kötülükten men eden ve Allah’a iman eden en hayırlı ümmet,⁹⁵ Allah’ın kendilerinden razı, onların da Allah’tan razı olduğu ve ebedi kalacakları cennetlerin hazırlandığı kimseler,⁹⁶ gönüllerine imanı

⁸⁹ Abdulkerim b. Abdillâh el-Hudayr, *Şerhu'l-Muharrer fi'l-hadis*, (ts.), 62/9.

⁹⁰ Müslim, “İman”, 192.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/583; Ebû'l-Abbâs Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî, *el-Müfshim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996/1417), 1/226.

⁹² Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

⁹³ Sahabenin farklı tanımları için bk. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2013), 15-23.

⁹⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım (yy.:1441), 63.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/110.

⁹⁶ et-Tevbe 9/100.

yerleştiren ve kendi ihtiyacı olmasına rağmen daha muhtaç durumda olan kardeşlerini kendilerine tercih eden ve kurtuluşa erenlerin,⁹⁷ birbirlerine karşı merhametli ve rükû ve secde ederek Allah'ın rızasına arayanların,⁹⁸ imanları, hicretleri, Allah yolundaki savaşları, yardımları sebebiyle gerçek mümin olan, bağışlanan ve bol rızık elde edecek kimseler⁹⁹ olarak bahsedilmiştir. Yüce Allah gibi Hz. Peygamber de onları birçok hadisiyle övmüştür. Hadis kitaplarında menâkıb ve fezâil başlıkları altında sahâbeyi öven birçok hadis yer almaktadır. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber sahâbeyi ümmetin en hayırlıları¹⁰⁰ gibi ifadelerle övmüştür. Ayrıca onlara dil uzatılmamasını ve onların yapmış olduğu küçük bir yardımın başkalarının yapacağı yardımdan kat be kat faziletli ve sevap olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹ Yine sahâbenin hedef haline getirilmemesini, onları sevmenin Hz. Peygamber'in sevgisinden kaynaklandığını, onlara olan nefretin Hz. Peygamber'e olan nefret sebebiyle olduğunu, onları incitmenin Allah ve Resûlü'nü incitme anlamına geldiğini bildirmiştir.¹⁰² Sahâbe hakkındaki bu genel hadisler yanında muhacir, ensar, Bedir ehli, Uhud ehli, Hudeybiye ehli, aşere-i mübeşşere gibi grupların ayrıca bazı sahâbilerin cennetlik olduklarını bildiren rivâyetler bulunmaktadır.¹⁰³ Bununla birlikte bazı rivâyetlerde sahâbe ile iman arasında ilişki kurulmuş ve sahâbeyi sevmeyen birinin mümin olamayacağı ifade edilmiştir. Bu rivâyetler Tayâlisî,¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe,¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel,¹⁰⁶ Buhârî,¹⁰⁷ Müslim,¹⁰⁸ Taberânî¹⁰⁹ ve Hâkim¹¹⁰ gibi muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır.

Konuyla ilgili iki rivâyet şöyledir: “Abdesti olmayan kimsenin namazı, besmeleyi çekmeyen de abdesti yoktur. Bana inanmayan Allah'a, ensarı sevmeyen ise bana iman etmiş olamaz.”¹¹¹

⁹⁷ el-Hasr 59/9.

⁹⁸ el-Fetih 48/29.

⁹⁹ el-Enfâl 8/74.

¹⁰⁰ Buhârî, “Fezâilü's-sahâbe”, 1.

¹⁰¹ Müslim, “Fazâilü's-sahâbe”, 221.

¹⁰² İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/494.

¹⁰³ Sahâbe ve sahâbe'nin fazileti ilgili detaylı bilgi için bk. Efendioğlu, “Sahâbe”, 35/491-500; Mehmet Efendioğlu, “Fezâilü's-sahâbe” (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/534-538.

¹⁰⁴ Tayâlisî, *el-Müsne'd*, 1/195.

¹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/141.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 27/211, 38/272, 45/124-125.

¹⁰⁷ Buhârî, “İmân”, 9, “Fedâilü's-sahâbe”, 34.

¹⁰⁸ Müslim, “İmân”, 128, 129.

¹⁰⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/296; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/26.

¹¹⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/66.

¹¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/141; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 27/211, 38/272, 45/124-125; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/296; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/26; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/66.

“Ensarı ancak mümin sever, münafık ise buğzeder. Kim onları severse Allah da onları sever. Kim onlara buğzederse Allah da ona buğzeder.”¹¹²

Tayâlisî’nin rivâyeti daha muhtasar olup Allah ve Resûlü’ne imanla birlikte ensarı sevmeye arasında ilişki kurulmuştur. Bu rivâyette abdest, namaz ve besmeleden bahsedilmemektedir.¹¹³ Ayrıca zikredilen Buhârî ve Müslim rivâyeti dışında yine aynı muhaddisler tarafından tahrir edilen bir rivâyette mümin ve münafığın alametinin ensarı sevmeye ve ensara buğzetmeye olarak ifade edilmiştir.¹¹⁴

Bu rivâyetler dışındaki bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in ehlinin, ailesinin ve Ben-i Abdülmuttalib’in sevilmesinden bahsedilmektedir. Taberânî’nin bir rivâyetine göre Abbâs b. Abdülmuttalib (ö. 32/653), Hz. Peygamber’e gelmiş ve şöyle demiştir: “Ey Allah’ın Resûlü bazı kişiler konuşurken yanlarına gittim. Beni görünce sustular. Bunu da bizden nefret ettikleri için yaptılar. Hz. Peygamber ‘böyle mi yaptılar gerçekten?’ dedi ve şunu ilave etti: Nefsim kudret elinde bulunan Allah’a yemin olsun ki onlardan biri benim sevgim sebebiyle sizi sevmedikçe iman etmiş olamaz...”¹¹⁵ Tirmizî hasen-sahih hükmü verdiği benzer bir rivâyeti *Sünen*’de tahrir etmiştir. Bu rivâyette Abbâs b. Abdülmuttalib’e gösterilen tavra Hz. Peygamber’in kızdığı, yüzünün kızardığı ifade edilmiştir. Bahsi geçen rivâyetin devamında Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki: Allah ve Resûlü için sizi bir kimse sevmedikçe kalbine iman girmez.” Sonra şöyle devam etti: “Ey insanlar! Her kim benim amcama eziyet ederse bana eziyet etmiş olur. Bir insanın amcası onun babası gibidir.”¹¹⁶

Sihhat açısından bakıldığında Tayâlisî’nin kaydettiği rivâyetin senedinde yer alan Hasan b. Ebî Cafer ve Sümâme b. Vâil (Ebû Sifâl) isimli râvîlerin mecrûh olmaları sebebiyle rivâyetin zayıf olduğu söylenebilir.¹¹⁷ ... Ensarı sevmeyen bana iman etmiş olamaz, şeklindeki İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel’deki rivâyetin yine Sümâme b. Vail sebebiyle zayıf olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ “Ensarı ancak mümin sever ve mümin’in alameti ensarı

¹¹² Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 34; Müslim, “İmân”, 129.

¹¹³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/195.

¹¹⁴ Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 128.

¹¹⁵ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’s-sağır*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1405), 1/399; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 6/59.

¹¹⁶ Tirmizî, “Menâkib”, 91.

¹¹⁷ İlgili râvîler için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târih’ul-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Meârifî’l-Osmânî, ts.), 2/288; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâye fi’l-Kütübi’s-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb (Cidde: Dâru’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1992), 2/1/285.

¹¹⁸ Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/211 (1. dipnot).

sevmektir.” şeklindeki son iki rivâyet ise Buhârî ve Müslim rivâyeti olup bu iki muhaddise göre rivâyetler sahihtir.

Yukarıda da görüldüğü gibi ensarı sevmenin veya onlara buğzetmenin imanla ilişkisi kurulmuştur. Zira ensar, genel olarak da ashâb dine yardım etmiş ve destek olmuşlardır. Canları ve mallarını İslam’ın yücelmesi için feda etmişlerdir. Bu sebeple İslam’ın ilk öncülerini bu gayretleri dolayısıyla sevmek imanın bir gereğidir. Hatta kâmil müminde bulunması gereken bir özelliktir. Ancak herhangi bir gerekçeyle onlardan birini sevmemek imanın kemâlini nefyetse de aslını nefyetmeyecektir. *el-Müfhim* müellifi Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) bu konuda şunları söylemektedir:

“Birtakım gerekçelerle sahâbeden birine buğz eden kimse ne kâfir ne de münafık olur. Nitekim sahâbe arasında büyük ihtilaflar baş göstermiş ve birbirleriyle savaşmışlardır. Bununla birlikte onlar ne birbirlerini tekfir etmiş ne de aralarında vuku bulan bu hadiselerden ötürü nifakla yargılamışlardır. Onların durumu hüküm istinbat eden müctehitlerin durumuna benzemektedir. Müctehidlerin bazen tamamı bazen de biri veya birkaçı isabet eder. Hata eden de mazurdur. Dolayısıyla ashâbdan birine buğz eden kişi günahkâr olur ve tevbe etmesi gerekir...”¹¹⁹

Netice itibariyle ashâbı sevmek imanın bir alametidir. Kâmil Müslüman ashâbı sever ve onların değerini düşürecek söylem ve eylemlerden uzak durur. Ebû Zür’a er-Razi, sahâbenin kadrini düşürmeye çalışan kimsenin zındık olduğunu belirterek Hz. Peygamber’in ve Kur’an’ın hak olduğunu, Kur’an’ı ve sünneti bize ulaştıranların da ashâb olduğunu söyler. Dolayısıyla onlara dil uzatanların Kur’an’ın ve sünnetin şahitlerini karalamayı amaçladıklarını, asıl hedefin de Kur’an ve sünneti iptal etmek olduğunu ifade eder...¹²⁰ Bununla birlikte herhangi bir sebeple onlardan birine buğzetmek kişiyi günahkâr yapsa da imanının aslını nefyetmediğini söylemek mümkündür.

2.3. Kendisi İçin İstedliğini Başkası İçin İstemeye İlgili Rivâyetler

Bazı rivâyetlerde kişinin kendisi için istediğini (sevdiğini) başkaları için istemesinden (sevmesinden) bahsedilmektedir. İlgili rivâyetler klasik birçok kaynakta mükerrer olarak Enes b. Mâlik (ö. 93/711) vasıtasıyla tahrir edilmiştir.¹²¹

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/264-265.

¹²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî - İbrahim Hamdi el-Medenî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357), 49.

¹²¹ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/497; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/193; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Dâru'l-Muğni, 1412/2000), “Rikâk”, 29; Buhârî, “İman”, 6; Müslim, “İman”, 71; İbn Mâce, “Sünne”, 9; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), “İman”, 19; Tirmizî, “Kıyame”, 59.

“Sizden birisi, kendisi için istediğini kardeşi için istemedikçe iman etmiş olamaz.”¹²² Bazı rivâyetlerde “kardeşi veya komşusu için istemedikçe...” ifadesi yer alır. Ahmed b. Hanbel’in bir rivâyetine göre “Sizden birisi, kendisi için istediğini insanlar için istemedikçe hatta kişiyi Allah için sevmedikçe iman etmiş olamaz.”¹²³ şeklindedir.

Buhârî’deki bir rivâyette ise, “kişi, bir başkasını Allah için sevmedikçe, Allah’ın kendisini kurtarmasından sonra atâşe atılmak küfre dönmekten daha sevimli gelmedikçe, Allah ve Resûlü’nü diğer şeylerden daha fazla sevmedikçe imanın tadını alamaz.”¹²⁴ buyurulmaktadır.

İbn Hibbân’ın bir rivâyetine göre “iman etmiş olamaz” ifadesinin açıklayacak “لَا يَبْلُغُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ” şeklinde bir rivâyet yer almaktadır. Ayrıca İbn Hibbân attığı başlıkla bu rivâyetin imanın aslına değil kemâline tealluk ettiğine işaret etmektedir.¹²⁵

Ahmed b. Hanbel’de geçen rivâyetlerin sahih olduğu belirtilmiştir.¹²⁶ Buhârî’de geçen rivâyetin ise onun şartlarına göre sahih olduğu söylenebilir.

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) başkasını sevmenin imanın aslı şartlarından olmayıp kemâl ve tamam şartlarından olduğunu ve imanı güçlendiren davranışlar arasında yer aldığını ifade etmektedir.¹²⁷

2.4. Komşuya Eziyet Etmeyle İlgili Rivâyetler

Komşunun güvenilir olması, kötülüklerinden emin olunması imanla ilişkilendirilen konulardan biridir. Bu konuyla ilgili rivâyetler Tayâlisî,¹²⁸ Ahmed b. Hanbel,¹²⁹ Buhârî,¹³⁰ Müslim,¹³¹ gibi birçok hadis kaynağında merfû olarak rivâyet edilmektedir.

Konuyla ilgili Buhârî’de yer alan bir rivâyet şöyledir:

Vallahi iman etmiş olamaz, vallahi iman etmiş olamaz, vallahi iman etmiş olamaz. Denildi ki Ya Resûlallah kim iman etmiş olamaz? Resûlullah, komşusu zulmünden ve şerrinden emin olmayan kimse, (iman etmiş olamaz), buyurdu.¹³² Bu hadis Ebû Hüreyre ve Enes b. Malik gibi sahâbî-

¹²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/389; Buhârî, “İman”, 6.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/353.

¹²⁴ Buhârî, “Edeb” 42.

¹²⁵ İbn Hibbân, *Sahih*, 1/471.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/193, 395, 21/227, 353, 389, 461.

¹²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *el-Kabes fî şerhi Muvatta’i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdillâh Veled Kerim (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1992), 927.

¹²⁸ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/676.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/261.

¹³⁰ Buhârî, “Edeb”, 29.

¹³¹ Müslim, “İman”, 73.

¹³² Buhârî, “Edeb”, 29.

lerden rivâyet edilmiştir. Rivâyetin bazı tariklerinde “لَا يُؤْمِنُ”, bazılarında ise “لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ”¹³³ lafızları zikredilmektedir. Her iki lafzın birbirlerinin yerine kullanılması Hz. Peygamber’in farklı zaman, mekan ve durumlarda söyleme ihtimalini düşündürdüğü gibi râvî tasarruflarından kaynaklanma ihtimali de bulunmaktadır. Her iki ihtimalde de imanın hakikatinden bir alt tabakaya tekabül ettiği söylenebilir. Bu da imanın kemâliyle ilgili veçhesine uygun düşmektedir. Bu manadaki hadislerin bir değerlendirmesini yapan İbn Kuteybe (ö. 276/889), “büyük günah ve iman bir arada bulunur mu” başlığı altında meseleyi tartışmaktadır. Burada “zânî, mümin iken zina etmez, hırsız, mümin iken hırsızlık yapmaz.” rivâyeti ile “La ilahe illallah diyen kimse zina etse de hırsızlık yapsa da cennettedir.” rivâyeti arasında tenakuz ve ihtilaf bulunduğunu söyleyenlere cevap vermektedir. İbn Kuteybe, imanın lügatte tasdik anlamına geldiğini belirterek esasen bu iki rivâyet arasında bir çelişki ve muhalefetin bulunmadığını izah etmeye çalışır. İmanla tavsif edilen üç grup insandan bahseder:

1. Kalbiyle tasdik etmediği halde diliyle ikrar edenler. İbn Kuteybe bunlara münafıkları örnek vermiş ve bu kimselere mümin denilemeyeceğini söylemiştir.

2. Kalbi ve diliyle tasdik edenler. Bunlar aynı zamanda günah işleyen ve Allah’a itaatta kusurlu olan kimselerdir. Bu kimseler mümin olmakla birlikte, günahları sebebiyle kâmil mümin değillerdir.

3. Kalbi ve dili ile tasdik edenler. Bunlar farzları eda eder, kebâirden kaçınırlar. İşte bunlar imanlarının gereğini yerine getiren hakiki/kâmil müminler sınıfını oluşturur.

İbn Kuteybe, “komşusu şerrinden emin olamayan kimse mümin olamaz”, “Müslümanların elinden ve dilinden emin olmadığı kimse, mümin olamaz”, “komşusu açken tok yatan mümin olamaz” şeklindeki rivâyetlerde zikredilen “mümin olamaz/değildir” ifadesini kâmil mümin olamaz şeklinde anlamıştır. Yine bir rivâyette “besmele çekmeyen kimsenin abdesti yoktur” denilirken bu ifadeden kastedilen, abdestin kemâli ve faziletidir. Hz. Ömer’in “hac yapmayan kimsenin imanı yoktur” sözü de böyledir. Hz. Ömer bu sözle imanının kemâlini kastetmektedir. İbn Kuteybe günlük dilde de buna benzer kullanımlara örnek verir: Sözelimi insanlar “falan kimse akılsızdır” dedikleri zaman bununla o kimsenin aklının tam olmadığını kastederler. Ya da “falanın dini yoktur” dedikleri zaman o kimsenin kâmil bir dine sahip olmadığını kastederler.¹³⁴

Hattabî’nin *Meâlimü’s-sünen* isimli eserinde ilgili hadis ve benzerleri

¹³³ Müslim, “İman”, 73.

¹³⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.), 251-253.

şerh edilirken bu rivâyetlerde yer alan “ımanı yoktur/mümin olamaz” ifadesinin yasaklama, faziletin ve kemâlin olmayacağı manasına geldiği kaydedilmiştir.¹³⁵ İbn Battâl, komşusuna eziyet eden kimsenin mümin olmadığından bahseden rivâyeti açıklarken kâmil imanın olmayacağını söylemiş ve böyle bir kişinin imanın üst mertebesine ulaşamayacağını belirtmiştir.¹³⁶ Kâdî İyâz da rivâyetlerdeki “ıman etmiş olamaz” ifadesini bu durumda olan kimseler için şiddetli bir uyarı ve tehdit anlamında olduğunu söylemiş, böyle bir kişinin tam ve kâmil bir imana sahip olamayacağını belirtmiştir. Komşuya eziyetten bahseden bu tür rivâyetler eğer zahiri manasına hamledilecek olursa bu durumda Müslüman komşuya eziyet eden münafıkların kastedildiğini söylemiştir.¹³⁷ Ebû‘l-Ferec İbnü‘l-Cevzî (ö. 597/1201), bu gibi sebeplerle kişi dinden çıkar mı? şeklinde bir soru sorulsa, bunun cevabı şudur: “Böyle bir kişi imanın kemâlinden çıkar. Bu sıfatlar müminin sıfatı olamaz” demektedir.¹³⁸

Nevevî, bunun gibi hadisi şeriflerde imanın nefyinin iki açıklaması olduğunu söylemektedir. Birincisi yasaklanan şeyi helal gören kimse hakkındadır. Burada yasak olduğunu bildiği o şeyi helal gören kimsenin kâfir olacağı ifade edilmiştir. İkincisi ise kâmil mümin değildir.¹³⁹

2.5. Yalan ve Tartışmayla İlgili Rivâyetler

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivâyetlerde kişinin eğlenme amacıyla veya şaka yollu da olsa yalan söylemesinin ve doğru sözlü olsa bile tartışmasının imana etki ettiği anlatılmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde¹⁴⁰ ve Taberânî’nin *el-Mu‘cemü‘l-kebir*’inde¹⁴¹ yer alan ve Ebû Hüreyre’den nakledilen bir rivâyet şöyledir:

“Kul şaka da olsa yalanı, haklı da olsa tartışmayı terk etmedikçe tam anlamıyla iman etmiş olamaz (لَا يُؤْمِنُ الْعَبْدُ).”

Rivâyet, *el-Metâlibü‘l-âliye*’de Hz. Ömer’den “لَا يَبْلُغُ عَبْدٌ صَرِيحَ الْإِيمَانِ” şeklinde yer almaktadır. Rivâyetin devamında küçük lafız farkları olmasının yanında muhteva olarak aynı manayı ifade etmektedir.¹⁴²

¹³⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen* (Haleb: el-Matbatü‘l-İlmiyye, 1351/1932), 4/317.

¹³⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi‘l-Buhârî*, 9/222.

¹³⁷ Kâdî İyâz, *İkmâlü‘l-mu‘lim*, 1/283.

¹³⁸ Celâlüddin Abdurrahman b. Ali Ebû‘l-Ferec İbnü‘l-Cevzî, *Keşfü‘l-müşkil min hadîsi’s-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru‘l-Vatan, ts.), 3/515.

¹³⁹ İbn Hacer, *Fethu‘l-bârî*, 10/444.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/278, 371.

¹⁴¹ Taberânî, *el-Mu‘cemü‘l-kebir*, 5/207.

¹⁴² Ebû‘l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü‘l-âliye bi-zevâidi‘l-mesânidi’s-semâniye*, thk. Sa’d b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şetrî (es-Suûdiyye: Dâru‘l-Asıme-Dâru‘l-Gays, 1419), 12/390.

Ahmed b. Hanbel mezkur rivâyeti Ebû Hüreyre→Mekhûl→Mansûr b. Üzeyn→Abdulaziz→Huceyn b. el-Müsennâ senediyle rivâyet etmektedir. Taberânî ise Muhammed b. Abbâs el-Müeddîb-Süreyc b. Nu'man vasıtasıyla tahrir etmiştir. Ancak senedde ismi yer alan Mekhûl'un Ebû Hüreyre'den semanın olmaması ve Mansûr b. Üzeyn'in ise meçhul olması sebebiyle sened zayıf görülmüştür.¹⁴³ Taberânî ise senedle ilgili yaptığı değerlendirmede bahsi geçen hadisi Mekhûl'den sadece Mansûr'un rivâyet ettiğini ve Abdulaziz'in de Mansûr'dan rivâyetinde teferrüd ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁴ Bu bilgilere göre senedin zayıf olduğu söylenebilir. Bununla birlikte aşağıda işaret edilen rivâyetlerin birbirini desteklemesi sebebiyle rivâyete hasen hükmü verilmiştir.¹⁴⁵

İmanla doğrudan bağlantı kurulmasa da yalanı ve münakaşayı yasaklayan başka rivâyetler Enes b. Malik, Ebû Ümame el-Bâhilî (ö. 86/705) ve İbn Abbâs (ö. 68/687)¹⁴⁶ gibi sahâbîlerden merfû olarak nakledilmiştir. Enes'ten gelen rivâyet İbn Mâce, Tirmizî ve Taberânî'de yer alırken Ebû Ümame'nin rivâyeti Ebû Dâvûd (ö. 275/889)¹⁴⁷, Taberânî¹⁴⁸ ve Beyhakî'de (ö. 458/1066)¹⁴⁹ geçmektedir. Sindî rivâyetindeki “الإيمانَ كُلَّهُ” ifadesini “كمال الإيمان” şeklinde izah etmiştir.¹⁵⁰

Sonuç

Temel hadis kaynaklarında yer alan bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in muhtelif sebeplerle “iman etmiş olamaz veya mümin değildir” şeklinde buyurduğu nakledilmiştir. Bu kapsamdaki rivâyetlerin muhtevalarının birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Rivâyetlerin bir kısmında bazı iman esaslarından bahsedilirken diğer kısmında insanların birbirleriyle ilişkileri üzerinde durularak ensarı sevme, kendisi için istenilen bir şeyi başkası için de isteme, komşuya eziyet etme, yalan söyleme ve biriyle münakaşa etme konularında bir takım nebevî ölçü ve yaklaşımlar konulmuştur.

Dolayısıyla muhtevanın içeriğiyle ilgili bu durum (لا يؤمن) ifadesinin mana ve maksadının tespiti konusunda belirleyici olmuş, söz konusu ifadenin imanının aslına mı yoksa kemaline mi taalluk ettiği hususuna ışık tutmuştur. İnanç esaslarından biri veya birkaçının dile getirildiği rivâyetlerde

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/278.

¹⁴⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/208.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/278.

¹⁴⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/139.

¹⁴⁷ Süleyman b. Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Edeb”, 8.

¹⁴⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/98.

¹⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 10/420.

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/278 (3. Dipnot).

geçen bu ifade hadis uleması tarafından imanın aslını nefyettiği şeklinde açıklanmıştır. Ancak rivâyetin içeriğinde inanç esasları değil de ibadet, muamelat ve ahlâk konularının zikredildiği ve yapıldığı veya yapılmadığı zaman günahın terettüp ettiği rivâyetlerde (لا يؤمن) ifadesi imanın kemali ile ilişkilendirilerek böyle bir müminin kamil imana sahip olmadığı belirtilmiştir. Buna göre kişi emrin veya nehyin gereğini yerine getirmediği için sadece günahkâr mümin olacaktır. Bu sebeple özellikle inanç esaslarının dışındaki rivâyetlerin imanla bağlantısı kurulurken bu hususun dikkate alınması önem arz etmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 11422/2002.

Aşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2013.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi meâni'l-ahbâr fî Şerhi Meâni'l-âsâr*. 19 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boga. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târiḥ'ul-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmânî, ts.

Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbî-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2016.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2014.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.

Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin. *Lema'âtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî. *el-Kabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdillâh Vele Kerîm. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.

Efendioğlu, Mehmet. "Fezâilü's-sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto, 4. Basım, 2014.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadis*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman. 4 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ -Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hudayr, Abdulkarim b. Abdillâh. *Şerhu'l-Muharrer fi'l-hadis*. (ts.).

Işık, Mustafa. “Evrensel Bir Hadis Denemesi: Ben ve Öteki”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2011), 143-154.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdîmelik. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehadis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şetrî. 19 Cilt. es-Suûdiyye: Dâru'l-Asime-Dâru'l-Gays, 1419.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, 1441.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzi'b*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzi'bu't-tehzi'b*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî. *es-Sikât*. thk. es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed. Dâru'l-Fikr, 1975.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif. *Şerhu Mesâbihi's-sünne li-İmam el-Begavî*. thk. Nureddin Tâlib. 6 Cilt. İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1433/2012.

İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kandemir, Emrah. “Kütüb-i Sitte Hadislerinde Geçen ‘Leyse Minnî/Minnâ’ İfadeleri Üzerine Mütâlaa”. *Hikmet Yurdu* 14/28 (2021), 286-309.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida, 3. Basım, 2011.

Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 10 Cilt. el-Matbaatü'l-Kübra, 7. Basım, 1323.

Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. *el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996/1417.

Mizzî, Cemalüddin Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. thk. Kamil Uvayda. 5 Cilt. Suûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

Mübârekfûrî, Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmii't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin b. Ali. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmii's-sağîr*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-İmâmü's-Şâfiî, 2. Basım, 1408/1988.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmîu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Kütü'l-muğtezî ala Câmii't-Tirmizî*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1424.

Şık, Mehmet Sırrı. “Hadis Şerhlerindeki Kâmil İmân Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 128-164.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdilmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.

Taş, Mustafa. “‘Bizden Değildir/ليس منا’ Formatındaki Hadisler ile Bunların Anlamına Dair Bazı Mülâhazalar”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 245-270.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419.

Tîbî, Şerafüddin Hüseyin b. Abdilla. *Şerhu 'l-Tîbî alâ Mişkâti 'l-mesâbih (el-Kâşif an hakâiki 's-sünen)*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî v.dğr. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395.

Topyay, Yusuf. "Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Sünnetin Değeri". *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (17 Temmuz 2022), 566-589.

Vuruşkan, Hüseyin. "Hadislerin Diliyle İman-ı Kâmil Kavramının Karakteri". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 339-377.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fî marifeti men lehû rivâye fi 'l-Kütübi 's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zeydânî, Hüseyin b. Mahmud b. Hasan Muzhiruddin. *el-Mefâtih fî şerhi 'l-Mesâbih*. thk. Nureddin Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

Cuma Hutbesini Dinlemekle İlgili Rivayetler ve Hükümler*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12 Mart 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ Furkan Çakır

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Selcuk University, Faculty of Theology
https://ror.org/045hgzm75
https://orcid.org/0000-0002-3269-1649
ahmedfurkan@selcuk.edu.tr
Yazar Katkı Oranı: %55

✉ Süleyman Şahin

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Selcuk University, Faculty of Theology
https://ror.org/045hgzm75
https://orcid.org/0000-0002-7048-3381
suleymansahin@selcuk.edu.tr
Yazar Katkı Oranı: %45

Öz

İbadetler içerisinde hutbe, dinî ve toplumsal irşad faaliyetlerinin gerçekleştirildiği önemli bir uygulamadır. Hutbe sırasında cemaatin uyması gereken birtakım yasaklar hadis külliyyatında yer almaktadır. Bu rivayetler, hutbe dinlemeye engel olan konuşmayı, namaz kılmayı ve Kur'an okumayı içeren bir dizi yasağa işaret etmektedir. Hutbeyi dinlemenin hükmü, hutbe esnasındaki yasakların çerçevesi ve ilgili yasaklara dair fukahanın vermiş olduğu hükümler bu araştırmanın konusudur. Rivayetlere dayanarak, hutbe esnasında namaz kılınıp kılınmamasına dair fukahanın iki farklı yaklaşımı ortaya çıkmış; konuşmanın ise mekruh veya haram olduğu yönünde görüşler dile getirilmiştir. Selam vermek veya almak, hapşırana rahmet duasında bulunmak, imamın hutbesine iştirak etmek maksadıyla dualarına "âmin" demek ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) adı anıldığında salâtüselâm getirmek gibi detaylarda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırmamızda söz konusu rivayetler ve hükümler ayrı ayrı değerlendirilmiş, hutbenin büyük bir önemi haiz olduğu ve cemaatin hutbeyi dinlemeye engel olacak her türlü davranıştan uzak durması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Cuma, Hutbe, Dinlemek, Namaz.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Narrations and Rulings on Listening to the Friday Sermon*

Research Article

Received: 12 March 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Among the acts of worship, the sermon is an important practice in which religious and social guidance activities are carried out. The hadith corpus contains a number of prohibitions that the congregation should follow during the sermon. These narrations point to a series of prohibitions against listening to the sermon, including talking, praying and reciting the Qur'an. The ruling on listening to the khutbah, the framework of the prohibitions during the khutbah, and the rulings of the fuqaha on these prohibitions are the subject of this study. Based on the narrations, two different approaches of the fuqaha have emerged regarding whether or not to pray during the khutbah, while speaking is either makruh or haram. Different evaluations have been made on details such as giving or receiving salaam, praying for mercy for the one who sneezes, saying "amen" to the imam's prayers in order to participate in his sermon, and saying salāt al-salām when the Prophet's (pbuh) name is mentioned. In this study, these narrations and rulings were evaluated separately, and it was concluded that the sermon is of great importance and the congregation should refrain from any behavior that would prevent them from listening to the sermon.

Keywords: Hadith, Fiqh, Friday, Khutba, Listening, Prayer.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The sermon, which refers to the speech delivered by the imam to the congregation during prayers such as Friday and Eid prayers, has an important place in the Islamic worship tradition. This is because the sermon is a practice in which religious knowledge is shared, social events are conveyed to Muslims, and awareness is raised. Therefore, there are certain provisions that concern the congregation during the sermon. These provisions include the congregation's listening to the sermon and the prohibition of acts that prevent this listening. The ruling of the khutbah is determined as obligatory and sunnah according to the places where it is mentioned. The khutbah on Friday is obligatory, and the khutbah on Eid is sunnah. Some scholars consider the khutbahs in cases such as Qusuf and Istisqa to be sunnah, while others state that no khutbah is recited in these prayers. In this respect, the demands to listen to and the prohibitions during the khutbah belong to the Friday's. Since the khutbah is of great importance in the Islamic understanding of worship, some issues regarding the etiquette of listening are also discussed in the sources. Recommendations on how to listen to the khutbah while the Imam delivers it and how the congregation should sit during the khutbah have found a place in our scholarly tradition. According to the overwhelming majority of the fuqaha, listening to the Friday khutbah is wajib in line with the verses and hadiths. However, there is also an opinion that listening to khutbah is sunnah. The ruling on listening to khutbah is influential in determining the framework of the prohibitions mentioned during khutbah. In our hadith tradition, there are narrations that prohibit praying and speaking during khutbah, as well as narrations that allow it. In this study, the prohibitions on praying and speaking during khutbah are discussed under separate headings. The narrations were mentioned, but since it would exceed the volume of the paper, we did not go into the evaluations of the authenticity of the news; however, after trying to determine the relationship between the news, they were analyzed one by one. Then, the differences of the ijtiyhads in the four madhhabs are discussed in line with the narrations. The main reason for the disagreement on the issue of praying during khutbah is the narrations transmitted from the Prophet that state the opposite. One of these narrations is that one should not pray after the imam delivers khutbah. The other is that the Prophet asked a companion who entered the mosque

during khutbah to pray two rak'ahs. This prayer was interpreted as tahiyat al-masjid, and it was a matter of debate whether or not tahiyat al-masjid prayers could be performed during khutbah. The Hanafis and Malikis did not consider it appropriate to offer any prayer, including tahiyat al-masjid prayer, during khutbah, and they said that the narrations stating that prayers could be offered during this period of time were mensuh or special. On the other hand, the Shafi'is and Hanbalis considered the relevant narration as a ground for exception and argued that the tahiyat al-masjid prayer could be performed during khutbah. As for the congregation's speaking during khutbah, the majority of the fuqaha interpreted verse 204 of Surah al-A'raf as evidence for the necessity of listening to khutbah. In addition, the hadiths, which express that the conversation will end when the imam starts the khutbah and it is lawful to tell the person who speaks next to you during the sermon to stay silent, are also evidence for the relevant ruling. However, the speech of one of the Companions while the Prophet was delivering the khutbah, stating that the goods were destroyed due to famine, is at the center of the debate. In this respect, the fuqaha have ruled that it is makruh or haram for the congregation to speak among themselves, while they have different approaches on whether the congregation can speak among themselves or with the imam in incidental situations. Within the framework of the aforementioned issues, our research deals with the etiquette of listening to khutbah, the ruling of listening to khutbah, the narrations about praying or speaking during khutbah, and the rulings of the fuqaha. In this context, listening to khutbah is necessary for the proper performance of the Friday prayer. Matters such as praying, which are acts of worship in and of themselves; salawat when the Prophet's name is mentioned; and saying "amen" after the prayer are not considered permissible and even haram because they are contrary to the command to listen to khutbah. Based on all these narrations, this study evaluated these narrations and rulings separately and concluded that khutbah is of great importance and that the congregation should avoid any behavior that would prevent the congregation from listening to khutbah.

Giriş

Hutbe, topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma için kullanılır. Dinî literatürde ise cuma ve bayram namazları gibi ibadetlerde imamın minberden cemaate hitap ettiği vaaz ve irşad içerikli konuşmayı ifade eder.¹ Her ne kadar hutbe kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almasa da İslâm âlimleri Cuma Sûresinde yer alan “*Allah’ın zikrine koşun*”² ifadesinde geçen *zikir* kelimesiyle cuma hutbesinin kastedildiğini söylemişlerdir.³ Ayrıca Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde hutbe kelimesi hem lügat hem de terim anlamıyla pek çok defa kullanılmıştır. Bizatihi Hz. Peygamber’in hutbelerine dair örnekler de bize kadar ulaşmıştır.

İslâm ibadet anlayışında hutbenin önemli bir yeri vardır. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Âişe’den (ö. 58/678) aktarılan bilgilere göre hutbenin cuma namazının bizzat kendisi gibi önemli olduğu ve cumayı tamamlayıcı mahiyet arz ettiği görülmektedir.⁴ Başka bir deyişle hutbe, cuma namazının iki rekâtının yerini tutmaktadır. Öyle ki namazın yerini tutması sebebiyle abdestsiz hutbenin sahih olmayacağı yönünde görüşler dahi serdedilmiştir.⁵ Salt bu bilgiden hareketle hutbenin ibadet olma bakımından ne denli bir önemi haiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan hutbe, cuma namazının sıhhat şartları arasında yer almaktadır. Ayrıca topluma nasihat ve irşad ile dinî vecibeleri aktarma, bilgilendirme ve sosyal ilişkileri güçlendirme gibi birçok fonksiyonu vardır. Bundan dolayı, hutbenin ibadet yönünün yanı sıra toplumsal ve sosyal birçok faydası olduğu muhakkaktır.

Hutbe; toplumsal bilinç, sorumluluk ve bireylerin topluma aidiyetini sağlayan, inananların birlik ve kardeşlik duygularını perçinleyen, sosyal sorunların dile getirilmesi suretiyle mevcut gündemi yorumlama gücünü

¹ Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425.

² *Kur’an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), el-Cuma 62/9.

³ Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i u’s-sanâ’i fî tertibi’s-şerâ’i*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 2/198; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, thk. Mâcîd el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbnü Hazm, 2012), 1/285.

⁴ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*, thk. Feyz Ahmed el-Mültânî (Pakistan: el-Mektebetü’l-Hakkâniyye, 1423), 3/302-303; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/285.

⁵ Kâsânî, *Bedâ’i u’s-sanâ’i*, 2/201; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mufîî (Riyâd: Dâru Alemi’l-Kütüb, 2006), 4/269.

uhdesinde barındıran ve yeri geldiğinde söz konusu problemlere çözüm önerileri sunan önemli bir ibadettir. Hutbeler vasıtasıyla İslâm ümmetinin sosyal problemlere karşı duyarlılık geliştirmesi amaçlanır ve inananların toplumsal sorunlara dair çözüm arayışında aktif rol alması teşvik edilir. Bunun yanında hutbenin dinî bilginin elde edilmesinde, bilinç ve heyecan uyandırma hususunda da önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla cuma namazını diğer farz namazlardan ayıran en önemli unsurun hutbe olduğu söylenebilir. Resûl-i Ekrem'in cuma namazını önemsemediği için üç cuma namazına peş peşe gelmeyen kimsenin kalbinin mühürleneceğini ifade etmesi de hutbenin bir tebliğ vasıtası olması yönüyle ve dolayısıyla önemiyle ilişkilendirilebilir.⁶

Bu makale, cuma hutbesi esnasında hutbeyi dinleme dışında namaz kılma, konuşma ve başka şeylerle meşgul olmaya ruhsat veren ya da yasaklayan rivayetleri ve bu rivayetlerin yorumlanması sonucunda ortaya çıkan muhtelif hükümleri araştırma konusu edinmektedir. İlgili rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerini yapmak araştırmanın hacmi göz önünde tutularak tercih edilmemiştir. Ancak söz konusu rivayetlerin hadis ilmi açısından tetkik edilmesi gerektiği düşünülerek daha sonraki araştırmacılar için teklif konusu edilmiştir. Özellikle günümüzde söz konusu meseleye dair bilgi eksiliğinden hareketle Müslümanların cuma hutbesi esnasında takınması gereken tavrı ihmal etmesi bu araştırmanın kaleme alınmasında önemli bir etkidir. Nitekim hutbe esnasında imamın duasına icabet edip sesli bir şekilde “amin” demek ya da modern teknolojik aygıtlarla meşgul olmak gibi hususların hutbe esnasındaki yasaklar kapsamına girdiği göz önünde tutulduğunda bu araştırmanın aktüel bir konuyu da içerdiği ve bu bakımdan ayrı bir önemi haiz olduğu söylenebilir. Literatürde cuma hutbesi hakkında muhtelif çalışmalar yapılmasına rağmen bu konunun müstakil olarak ele alınmamış olması bizi bu araştırmaya sevk eden diğer bir faktördür. Hutbeyi dinlemenin hükmünü içeren rivayetler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hükümler incelendiğinde konuyla ilgili yasakların cuma hutbesiyle sınırlandırıldığı gözlemlenmiştir. Bu bakımdan araştırmamız cuma hutbesine hasredilmiştir. Bunun yanında konuyla ilgili tüm görüşleri bir araya getirmenin de bu makalenin sınırlılıklarını ihlal edeceği düşünülerek hükümler dört mezhebin görüşleriyle tahdit edilmiştir.

1. Hutbeyi Dinlemenin Hükümü

Hutbeyi dinlemenin hükmünü yekpare ele almak mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber, cuma namazının yanında bayram, kûsûf ve istiskâ namazlarında da hutbe vermiştir. Cuma namazıyla zikri geçen diğer namazların bağlayıcılık yönünden farklılıkları göz önünde tutulduğunda

⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salat”, 210; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cuma”, 7.

hutbeyi dinlemenin hükmünün hutbenin hükmüyle doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Cuma hutbesi dört mezhebin hepsine göre farz hükmündedir. Başka bir deyişle cumanın sıhhat şartlarından kabul edilen hutbe olmaksızın cuma namazı sahih değildir.⁷ Bayram namazlarında ise hutbe sünnettir.⁸ Kūsûf ve istiskâ namazlarında hutbe irad edililmeyeceği konusunda mezheplerin farklı yaklaşımları söz konusudur.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî bilginler kūsûf namazında hutbe irad edilmeyeceği kanaatindedirler.⁹ Ancak Mâlikîler diğerlerinden farklı olarak kūsûf namazından sonra cemaate nasihat içeren bir konuşma yapmanın mendup olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰ Buna karşın Şafililer kūsûf namazında hutbe irad edilmesinin sünnet olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹ İstiskâ namazında ise Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hutbenin olmadığını iddia ederken; Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) de içlerinde yer aldığı cumhur ulema bu namazda hutbe irad edilmesi gerektiği kanaatindedir.¹²

Tüm bu aktarımlardan hutbenin, namazın türüne göre farz veya sünnet olarak hükme bağlandığı ve hutbeyi dinlemekle ilgili hükümlerin de namazın türüne göre farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hutbeyi dinlemek, hutbenin sıhhati için zorunlu bir şart değildir. Diğer bir ifadeyle cemaatin hutbeyi dinlememesi hutbenin sıhhatine engel teşkil etmemektedir.¹³

Cuma hutbesi ile diğer hutbeler arasında ayırım yapmak gerektiğini daha önce ifade etmiştik. Bu bağlamda cuma hutbesini dinlemekle ilgili

⁷ Kâsânî, *Bedâ'î 'u s-sanâ'î*, 2/198; Ebû'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr alâ Akra'bi'l-mesâil ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. Abdülbâkî b. Muhammed b. İbrâhîm (Beyrut: Dâru İbnü Hazm, 2013), 2/717; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcut-tâlibîn*, thk. Abdurrezâk Şehhur el-Necm (Dımaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2013), 150; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhamed Emîn ed-Dimnâvî (Beyrut: Ale-mü'l-Kütüb, 1997), 1/510.

⁸ Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Âk (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 1/113; Nevevî, *Minhâcut-tâlibîn*, 166; Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr*, 2/763; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed Mu-vaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/241.

⁹ Burhânüddîn Ebû'l-Hasen Alâ b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/106; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulgatü's-sâlik li-Akra'bi'l-mesâlik*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Mübârek (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 2/769; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 1/536.

¹⁰ Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr*, 2/769.

¹¹ Nevevî, *Minhâcut-tâlibîn*, 171.

¹² Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/106-107; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/286; Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr*, 2/773; Nevevî, *Minhâcut-tâlibîn*, 173.

¹³ Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 2/718; Muhammed b. Velî b. Rasûl el-İzmîrî, *Kemâlû'd-dirâye ve cem'u'r-rivâye ve'd-dirâye min şurûhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Muhammed Mustafa el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 2/136.

mezhepler arasında iki farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde hutbeyi dinlemek vaciptir. Bu dinleme, cuma namazının kemaliyle ilişkilendirilmiştir.¹⁴ Şafî mezhebinde ise hutbeyi dinlemek sünnettir. Esasında Şafî'nin (ö. 204/820) de kadîm görüşü cuma hutbesinin vacip olduğu yönündedir. Şafî bilginler, Şafî'nin sonraki görüşünün daha isabetli olduğu yönünde karar kılmıştır.¹⁵ Cuma hutbesini dinlenmenin vacip olduğu yönünde görüş beyan eden mezhepler, “*Kur’ân okunduğunda onu dinleyin ve susup kulak verin ki size merhamet edilsin*”¹⁶ ve “*Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*”¹⁷ âyetlerini delil getirmişlerdir. Her ne kadar *Ahkâmu’l-Kur’ân* literatüründe ilk âyet ile kastedilenin bizatihi Kur’ân’ın kendisi olduğu söylene de şâz bir görüşe göre hutbenin kastedildiği de ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre âyetteki “dinleme” emri beş vakit namazla birlikte cuma ve bayram namazlarında kıraat edilen Kur’ân’ı içerdiği gibi, hutbeyi dinlemeyi de kapsamaktadır.¹⁸ Bunun yanında diğer âyetteki “zikir” ifadesini cuma hutbesi olarak yorumlamışlardır.¹⁹ Hutbeyi dinlemenin vacip olduğu yönündeki hükmün verilmesinde salt ilgili âyetler değil; namaz kılmayı, konuşmayı ve sadece hutbeyi dinlemeye odaklanmayı tavsiye eden hadislerin de önemli etkisi vardır. Söz gelimi Şafî'nin kadim görüşünde cuma hutbesini dinlemek vacip, cedid görüşünde ise sünnettir. Kadîm görüşe göre hutbeyi dinlemenin vacip olmasının delili A’râf Sûresinin 204. âyeti ve hutbe okunurken bir kimsenin yanında konuşana sus demesinin lağv olduğunu ifade eden hadistir.²⁰ Ancak zikri geçen âyetteki dinleme emrinin nedbe yorumlanması

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ’i u’s-sanâ’i*, 2/202; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/165; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb, *Mevâhibu’l-celîl li şerhi Muhtasari Halil*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 2/530.

¹⁵ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir fi fikhi mezhebi’l-İmâmi’s-Şafî’i*, thk. Alî Muhammed Mu’avvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 2/445; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti ma’ânî elfâzi’l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir - Şerîf Abdullâh (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2006), 1/632.

¹⁶ el-A’râf 7/204.

¹⁷ el-Cuma 62/9.

¹⁸ Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405), 4/215; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2/366; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 9/431.

¹⁹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/285.

²⁰ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - ‘Âdil Muşşid v.dğr. (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 35/209, 36/60; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhaqî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. ‘Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezi Hicr, 1432/2011), 6/359.

cedid görüşe göre hutbeyi dinlemenin sünnet olarak hükme bağlanmasının esas gerekçesidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hutbe irad ederken konuştuğu ve konuşulmasına müsaade ettiği hadisler,²¹ Şafî'nin hutbeyi dinlemenin sünnet olduğu hükmünü vermesinin bir diğer delilidir.²²

Hutbeyi dinlemenin hükmü kapsamında serdedilen meselelerden biri de hutbe esnasında cemaatin nereye döneceğiyle ilgilidir. Zira hutbe okunurken kıbleye mi yoksa hatibe mi yönelmek gerektiği sorusu gündeme gelmiştir. Bu kapsamda imama dönerek hutbeyi dinlemenin sünnet, hatta vacip olduğu yönünde görüşler vardır.²³ İslâm âlimleri hutbeyi dinlemenin hükmü hususunda oldukça hassas davranmışlardır. Nitekim cemaatin hutbe esnasında nasıl oturması gerektiği meselesi de hutbeyi dinlemekle ilişkilendirilmiştir. Bu, hutbeyi dinlemeyle ilgili nassların gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak; asgari düzeyde cemaatin dizleri dikip eller ile dizleri bağlayarak oturmak anlamına gelen ihtiba pozisyonunda oturmasına ruhsat verenler olmuştur.²⁴ Ancak bu tür oturuşu yasaklayan rivayetlerden dolayı hutbe esnasında namazdaki gibi oturmak gerektiği de söylenebilir.²⁵ Ancak oturma adabına riayet etmek şartıyla muayyen bir oturma biçiminin olmadığı ifade edilebilir.

Cuma hutbesini dinlemekle ilgili zikri geçen muhtelif hükümlerin yanında, sair hutbeleri dinlemenin hükmünün sünnet olduğunda ittifak edildiği söylenebilir. Nitekim fukahanın kahir ekseriyeti, cuma namazı dışındaki diğer hutbeleri dinlemenin vücûbiyetinden bahsetmemiştir. Bu durum, cuma hutbesi hakkında ileri sürülen yasakların diğer hutbeler için geçerli olup olmadığı tartışmalarını da gündeme getirmektedir.²⁶ Dolayısıyla cuma dışındaki diğer hutbeler bizatihi kendileri sünnet olduğundan dinlemeye, konuşmaya ve namaz kılmaya dair hükümler cuma hutbesi için söz konusu olan bu hutbelerde tartışma konusu edilmemiştir.²⁷

2. Hutbe Esnasında Namaz Kılma Meselesi

Hutbe esnasında namaz kılma meselesiyle ilgili muhtelif rivayetler

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/363; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), "Salât", 372; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 2/325.

²² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/632.

²³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/202; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 2/530.

²⁴ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 2/546.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İkâmetü's-salat", 96; Ebû Dâvûd, "Salat", 233; Tirmizî, "Cuma", 18.

²⁶ Malîkî mezhebinde cuma hutbesi esnasında konuşma yasağının bayram ve istiska hutbelerinde de söz konusu olduğu şeklinde görüşler bulunmaktadır. Bk. Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 2/549.

²⁷ Aynî, *el-Binâye*, 3/374; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/241.

farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu rivayetlerin sadece hutbe esnasında namaz kılma meselesiyle ilgili olduğunu söylemek mümkün değildir. Pek çok rivayette namaz kılma ve konuşma meseleleri birlikte yer almaktadır. Biz, konunun daha iyi anlaşılması için namaz kılma ile konuşma meselelerini iki ayrı başlık altında zikretmeyi daha uygun buluyoruz. Bu doğrultuda her iki konuyu da ihtiva eden rivayetleri “hutbe esnasında namaz kılma meselesiyle ilgili rivayetler” başlığının altında nakledecek, okuyucuyu yormamak ve araştırmanın odak noktasını kaçırmamak için ihtiyaç duyulduğunda rivayetlere atıfta bulunmakla iktifa edeceğiz.

2.1. Rivayetler

Hutbe anında namaz kılınmasına ruhsat veren rivayetlerin yanı sıra, bu uygulamayı yasaklayan rivayetler de mevcuttur. Konuyla ilgili en meşhur hadislerden biri “Süleyk hadisi” olarak bilinmektedir. Rivayete göre Gatafanlı Süleyk Hz. Peygamber minber üzerindeyken mescide gelmiş ve namaz kılmadan oturmuştur. Resûl-i Ekrem ona iki rekât namaz kılıp kılmadığını sormuş, ardından “Kalk ve iki rekât namaz kıl” demiştir.²⁸ Rivayetin başka bir formunda Resûl-i Ekrem, “Cuma günü imam hutbe okurken biriniz (mescide) gelecek olursa, hafif (kısa) iki rekât namaz kıldıktan sonra otursun” buyurmuştur.²⁹

Ebü Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) tarafından nakledilen benzer bir rivayete göre, Hz. Peygamber cuma günü minberde hutbe irad ederken üzerinde eski ve yıpranmış kıyafetler bulunan bir adam mescide girer. Mahcubiyet içinde mescidin kapısına yakın bir yerde oturan bu adam, Hz. Peygamber’in dikkatini çeker. Hz. Peygamber, adamın kendisine yaklaşmasını ve oturmadan önce iki rekât namaz kılmasını talep eder. Bu durum üç cuma arka arkaya tekrarlandığında, Hz. Peygamber bu kişiye sadaka verilmesini emir buyurur. Cuma namazı için toplanan cemaat, üzeri perişan haldeki bu adamı gördüklerinde, kendi giysilerinden verdiler. Hz. Peygamber, bu kıyafetlerden sadece iki tanesini almasını söyler. Daha sonra insanlara tekrar sadaka vermelerini emreder. Cemaat, yine kıyafetlerini atmaya başlar, ancak daha önce sadaka alıp iki elbisesi olan adam, bir elbisesini tasadduk eder. Bu durumu görünce Hz. Peygamber, onun bu davranışını uygun görmeyerek kendisinin ihtiyaç sahibi olduğunu ifade eder ve verdiği elbiseyi geri almasını ister.³⁰

²⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-saîih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cuma”, 58; Ebü Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 72.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/363; Dârimî, “Salât”, 372; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/325.

³⁰ Tirmizî, “Cuma”, 15; İbn Mâce, “İkâmet”, 87.

Zikri geçen rivayetler hutbe anında namaz kılınabileceğine ve hatta kılınması gerektiğine dair delil olarak ileri sürülebilir. Zira Hz. Peygamber'in Süleyk'e ve üstü başı perişan mescide gelen adama namaz kılmalarını öğütleyerek diğer insanlara imam hutbedeyken namaz kılınabileceğini talim ettiğini söylemek mümkündür. Ancak buna mukabil, Hz. Peygamber'in zikri geçen şahıslara namaz kılmalarını emredip ardından hutbeyi kesmiş olması ve insanlara mescide geldiklerinde nasıl davranmaları gerektiğini öğrettikten sonra hutbesine kaldığı yerden devam etmiş olması da muhtemeldir. Bu ihtimal göz önünde tutulduğunda imam hutbesine ara verdiğinde namaz kılınabileceği, ancak hutbe verdiği süre zarfında namaz kılınmayacağı sonucu çıkacaktır. Nitekim imam hutbe irad ederken namaz kılmayıp oturmak gerektiğine dair nakledilen bir rivayet de bu durumu teyit etmektedir.

Rivayete göre ashabdan bir adam cuma günü mescide geç kalmış; ancak buna rağmen insanların omuzlarının üzerinden geçerek ön saflara doğru ilerlemiştir. Bunu gören Resûl-i Ekrem "Otur. Zira sen hem geç kaldın hem de insanlara rahatsızlık veriyorsun" buyurmuştur.³¹ Bu rivayette daha önceki hadislerin aksine bir tutum görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in mescide sonradan gelen adama oturması gerektiğini ifade ederek namaz kılmayı emretmemesi dikkat çekicidir.

Söz konusu belirsizlik ve yoruma açık durum erken dönem uygulamalarına da yansımıştır. Şa'bî (ö. 104/722) bir defasında Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) imam hutbe irad ederken mescide geldiğini ve namaz kıldığını görünce oldukça şaşırmıştır. Zira Şa'bî, Kâdî Şüreyh'in (ö. 80/699 [?]) mescide geldiğinde imam hutbedeyse namaz kılmayıp oturduğunu bilmektedir ve Hasan-ı Basrî'nin buna muhalefet etmesi dikkatini çekmiştir.³² Bu bakımdan sadece rivayetlerden hareketle hutbe esnasında namaz kılma meselesine dair kesin bir hükme varmak oldukça zor görülse de bu uygulamalarda adı geçen şahısların mescide sonradan gelenler olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla kıldıkları namazın tahiyetü'l-mescid namazı olma ihtimali üzerinde de durmak gerekmektedir.

Esasında hutbe esnasında Hz. Peygamber'in kılınmasını istediği namazın

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/221, 240; İbn Mâce, "İkâmet", 89; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr (el-Müsned)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm, ts.), 8/432; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003), 3/156; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hîbbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale'l-tekâsîm ve'l-envâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/278.

³² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 4/131.

tahiyyetü'l-mescid namazı olup olmadığı hususundaki belirsizlikler söz konusu haberlere dair tartışmaların odağında yer almaktadır. Zira Hz. Peygamber'in, "Sizden biri mescide girdiğinde oturmadan önce iki rekât namaz kılsın" ifadeleriyle tahiyyetü'l-mescid namazına vurgu yaptığı bilinmektedir. Ancak ilgili rivayetten hutbe esnasında tahiyyetü'l-mescid namazı kılınabileceğine dair hükmün çıkartılabilmesi için söz konusu ifadeler her durumda geçerli olmalıdır. Başka bir deyişle, hangi vakit diliminde olduğu fark etmeksizin tahiyyetü'l-mescid namazı kılınabilir mi sorusunun cevabını aramak gerekecektir. Bu soruya müspet cevap verildiğinde namaz kılmanın yasaklanmış olduğu hutbe esnası gibi zaman dilimlerinde tahiyyetü'l-mescid namazı kılmakta bir beis olmaması gerekmektedir. Tahiyyetü'l-mescid namazıyla ilgili rivayetlerin, imamın hutbeye çıkmasıyla namaz kılmayı yasaklayan haberler kapsamına dâhil edilip edilmeyeceği esas tartışma konusudur. Dolayısıyla, söz konusu yasağı tahiyyetü'l-mescid namazıyla tahdit etmek isabetli olmayacaktır.

Hutbe esnasında namaz kılmaya ruhsat veren söz konusu rivayetlerden ortaya çıkan bir diğer sonuç da imam hutbeye çıkmadan önce camiye gelenlerin hutbe esnasında namaz kılamayacakları hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığıdır. Zira hutbe esnasında namaz kılınabileceği sonucunu çıkartmanın mümkün olduğu rivayetlerin tamamında muhatabın sonradan mescide gelenler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla rivayetlerden imam hutbeye çıkmadan önce kerahet vakti dışında mescide gelenlerin tahiyyetü'l-mescid namazının yanında muhtelif nafile namazları da kılabilirler anlaşılmaktadır. Bunun yanında yine rivayetlerden imam hutbeye çıktıktan sonra tahiyyetü'l-mescid namazı dışındaki nafile namazların kılınmayacağı anlaşılmaktadır.

2.2. Görüşler

Cuma hutbesini dinlemenin hükmü, fukahanın hutbe esnasında namaz kılınıp kılınmayacağına dair görüşlerinde etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in mescide giren kimsenin iki rekât da olsa tahiyyetü'l-mescid namazı kılması yönündeki tavsiyeleri hutbe okunurken mescide giren kimsenin bu namazı kılmasının uygun olup olmadığına dair iki farklı kanaatin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hanefîler ve Mâlikîler hutbe esnasında tahiyyetü'l-mescid namazı da dâhil olmak üzere hiçbir namazın kılınmayacağı görüşüne sahiptirler. Şafîîler ve Hanbelîler ise hutbe esnasında sadece tahiyyetül-mescid namazının kılınabileceği kanaatindedirler.

2.2.1. Hanefî ve Malîkîler'in Görüşü

Hanefîler ve Mâlikîler imam hutbe okurken mescide giren kimsenin namaz kılamayacağını ve doğrudan hutbeye kulak vermesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu doğrultuda Hanefîler hutbe iradı esnasında namaz

kılmanın mekruh olduğunu ifade ederken;³³ Mâlikîler haram olduğunu söylemişlerdir.³⁴ Hanefîler hutbe esnasında namaz kılmanın mekruh olduğu görüşüne A‘râf Sûresinin 204. âyetindeki dinleme emrini ve hutbe esnasında namaz kılma ile konuşmanın yasaklandığı rivayetleri delil kabul etmişlerdir. Bunun yanında hutbeyi dinlemenin vacip olduğunu; dolayısıyla sünnet hükmündeki tahiyetü’l-mescid namazını kılmak suretiyle dinlenmesi vacip olan hutbenin terk edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.³⁵

Hanefî bilginler kendilerine karşı görüş beyan edenlerin delil olarak öne sürdüğü Süleyk hadisini iki farklı şekilde yorumlamışlardır. Bunlardan ilki, bu rivayetdeki hâdisenin A‘râf Sûresinin 204. âyeti nâzil olmadan evvel gerçekleştiği ve âyetin nüzûlüyle dinleme emrinin namaz kılma hükmünü nesh ettiği şeklindedir. Diğer bir yoruma göre ise Hz. Peygamber’in hutbe esnasında mescide giren bir kişinin namaz kılması gerektiğine dair emrinin Süleyk’e mahsus bir hüküm olduğudur.³⁶ Mâlikîler de Hanefîlerin zikri geçen her iki yorumuna iştirak etmişler; ancak onlardan farklı olarak imam hutbe irad etmeye başladığı andan itibaren mescidde bulunan veya mescide henüz giren kimsenin namaz kılmasının “haram” olduğu hükmüne varmışlardır.³⁷

İmam hutbe irad etmeye başladığı andan itibaren mescidde bulunan ya da mescide sonradan giren kişilerin durumları hususunda her iki mezhep arasında ihtilaf olmadığı söylenebilir. Ancak henüz imamın hutbeye başlamadığı veya başlamak üzere olduğu esnada namaz kılma hususunda iki ekol arasındaki küçük farklılıklardan söz etmek mümkündür. Hanefîler imam minbere çıkmadan önce namaz kılmakta bir beis görmemişler; namaz kılma yasağının imamın minbere çıkmasıyla başlayacağını söylemişlerdir.³⁸ Mâlikîler ise Hanefîlerden farklı olarak cuma günü ilk ezanla birlikte mescidde hazır bulunan ve toplumun itibar ettiği kimsenin namaz kılmasını mekruh görmüşlerdir. Ancak ilk ezanla birlikte mescide giren kişiyi bu hükmün dışında tutmuşlardır. Bununla birlikte imam hutbeye çıkmış fakat henüz hutbe irad etmeye başlamamışsa hem mescidde bulunan hem de yeni gelen kimseye namaz kılmayı mekruh saymışlardır.³⁹

³³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/112.

³⁴ Hattâb, *Mevâhibu’l-celil*, 2/551.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 2/202-203; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/112; Aynî, *el-Binâye*, 3/334-335.

³⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 202-204.

³⁷ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 2/346.

³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/101.

³⁹ Derdîr, *eş-Şehu’s-sagîr*, 2/739.

2.2.2. Şafîî ve Hanbelîlerin Görüşü

Şafîî mezhebinde imam hutbeye çıktığı andan itibaren nafile namaz kılmak mekruhtur. Bununla yetinmeyen Şafîî bilginler imamın minbere çıkmasıyla birlikte namaz kılınamayacağı hususunda icmâ olduğunu da ifade etmişlerdir. Diğer bir deyişle, imam hutbeye çıkmadan önce namaz kılmaya başlayan kişiler için imamın hutbeye çıkmasıyla namaz yasağı başlamıştır. Bu durumda namaza başlamış olan kişiler en kısa haliyle namazı tamamladıktan sonra; namaza henüz başlamayan kişiler ise doğrudan hutbeye odaklanırlar.⁴⁰ Fakat hutbe okunduğu esnada bir kişi mescide girerse tahiyetü'l-mescid namazı kılması gerektiği, aksi halde kerahete düşeceği kanaatindedirler.⁴¹ Böylece tahiyetü'l-mescid namazını hutbe yasakları kapsamında değerlendirmemişlerdir.

Şafîîlerin kanaatlerine benzer bir yaklaşım Hanbelîlerde de söz konusudur. Onlar da tahiyetü'l-mescid namazını hutbe yasakları kapsamında görmemişler; ancak bu namazın kılınması gerektiğini, kılınmaması halinde mekruh işleneceğini düşünmüşlerdir. Ayrıca mescide bulunan kimsenin, mescide daha önce giren kişiden farklı olarak, imam minbere çıktığı andan itibaren namazı kesmesi gerektiği görüşündedirler.⁴² Hem Şafîîlerin hem de Hanbelîlerin tahiyetü'l-mescid namazını hutbenin yasakları dışında tutmaları “Cuma günü imam hutbe okurken biriniz (mescide) gelecek olursa, hafif (kısa) iki rekât namaz kıldıktan sonra otursun”⁴³ rivayetine dayanmaktadır.⁴⁴

Bu aktarımlardan hareketle hutbe esnasında namaz kılma meselesine dair bir kanaat belirtme gerekliliği vardır. Ancak biz, bunun yanında hutbe esnasında konuşma meselesine dair Hz. Peygamber’in yasaklamalarını da incelemenin ve akabinde araştırmamızın sonuç bölümünde bir kanaat belirtmenin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

3. Hutbe Esnasında Konuşma Meselesi

3.1. Rivayetler

Hutbe anında konuşulabileceğine delalet eden rivayetler olduğu gibi, bunun aksini ifade eden rivayetler de vardır. Hutbe esnasında konuşulabileceğine delil olan rivayet şu şekildedir: “Cuma günü Hz. Peygamber hutbe irad ettiği sırada minberin karşısındaki kapıdan mescide giren bir adam Resûl-i Ekrem’in karşısına dikilip ‘Ya Resûlallah mallar telef oldu, çareler tükendi. Allah’a dua etsen de yağmurla imdadımıza

⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû* ‘, 4/298.

⁴¹ Nevevî, *el-Mecmû* ‘, 4/299.

⁴² Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/165.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/363; Dârimî, “Salât”, 372; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/325.

⁴⁴ Nevevî, *el-Mecmû* ‘, 4/298; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ* ‘, 1/523-524.

yetiŝse’ şeklinde talepte bulundu. Resûl-i Ekrem ise ellerini göğ’e kaldırıp Rabbine yağmur yağdırması için tazarru etti.” Olayın sonrasını anlatan Hz. Enes (ö. 93/711-12) şöyle devam etmektedir: “Allah’a yemin olsun ki gökte ne bir bulut ne de bir bulut parçası görünüyordu. Sel’ tepesinin arkasından bir bulut çıktı. Göğün ortasına gelince etraf’a yayıldı ve ardından yağmur yağmaya başladı. Bir hafta boyunca güneŝi göremedik. Sonra ertesi cuma bir adam mescidin kapısından içeri girerek ‘Ya Resûlallah mallar telef oldu, çareler tükendi. Allah’a dua etsen de yağmur dursa’ şeklinde talepte bulundu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Allah’ım üzerimize değil, etrafımızdaki büyük ve küçük tepelere yağdır’ şeklinde dua etti. Akabinde yağmur kesildi ve o adam mescidden ayrılırken güneŝli bir hava hâkimdi.”⁴⁵

Söz konusu haber, hutbe esnasında konuşmanın serbest olduğuna dair bir delil olarak kabul edilebilir. Ancak ilgili rivayetten hareketle hutbe esnasında konuşma iznini mutlak görerek her halükârda konuşmaya ruhsat verildiğini iddia etmek mümkün değildir. Zira cuma hutbesi içeriğ’i itibarıyla topluma irŝatta bulunulan bir ibadettir. Bu durumda ilgili rivayetten hareketle lüzumu halinde hutbe esnasında konuşmanın mümkün olduğu ileri sürebilir. Buna mukabil, hutbeyi titizlikle dinlemek ve hutbe esnasında hiçbir şekilde konuşmamak gerektiğ’ine dair muhtelif rivayetler de azımsanmayacak düzeydedir.

Hutbeyi güzelce dinlemek gerektiğ’i hususunda pek çok rivayet vardır. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarikiyle nakledilen bir haberde “İmam hutbe okurken arkadaşına ‘dinle’ diyecek olursan ‘boş söz etmiş’ olursun” buyrulmaktadır.⁴⁶ Bu rivayet ve diğ’er tüm tariklerinde dikkatimizi çeken iki nokta vardır. Bunlar “dinle” diye tercüme ettiğ’imiz اُصِتْ ifadesiyle “boş söz” şeklinde tercüme ettiğ’imiz لَعُوْا ifadeleridir. Dinlemek; sesli uyarınları anlamak ve algılamak için kullanılan ve iletişim sürecinde önemli rolü bulunan bir kelimedir. Ancak dinlemek, sadece duyduklarını iŝitmek değildir. Aynı zamanda karşı tarafı anlamaya çalışmayı ve iletiŝimdeki incelikleri fark etmeyi içerir. Nitekim hadislerde cuma hutbesi esnasında susmak ile dinlemenin sevabı bir görölse de her ikisinin birbirinden ayrı kategorilerde zikredilmesi dikkat çekicidir.⁴⁷ Lağv ise; anlamsız, mânasız ve gayesiz hareket etme biçimidir. Söz konusu lafızlardan hareketle Hz. Peygamber’in

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî, *el-Câmi‘u ŝ-ŝaħîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İstiska”, 6, 7, 9; Müslim, “İstiska”, 8.

⁴⁶ Ebû Muħammed ‘Abdullâh b. Vehb el-Mıŝrî el-Kureşî İbn Vehb, *el-Muvaṭṭâ‘*, thk. Hişâm İsmail eş-ŝinî (Demmâm: y.y., 1420/1999), 80; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/222, 223; Aħmed b. Ħanbel, *el-Müsned*, 15/74; Dârimî, *Sunenu‘d-Dârimî*, 2/969, 970; Buhârî, “Cuma”, 34; Müslim, “Cuma”, 3; İbn Mâce, “İkâmet”, 86; Ebû Dâvûd, “Salât”, 234; Nesâî, “Cuma”, 22.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭâ‘*, nşr. Muħammed Fu‘âd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Turâsi‘l-Arabî, 1985), “Cuma”, 7.

hutbe esnasında lüzumsuz her türlü davranışı nehy ettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan hutbenin özü ve konusu dışındaki her türlü davranış lağv kapsamına girer.

Söz konusu aktarımların mefhum-ı muhalifinden hareketle hutbe esnasında lağv etmemek; başka bir ifadeyle sadece anlamı, mânası ve gayesi olan ifadeleri dile getirmekte bir beis olmadığı düşünülebilir. Ancak “İmamın minbere çıkması namazı, hutbeye başlaması konuşmayı sonlandırır”⁴⁸ rivayeti ve hutbe anında çakıl taşlarıyla oynamanın dahi lağv kabul edildiği haberi bu düşüncenin isabetli olmadığını gösterir.⁴⁹ Buna ilave olarak erken dönem uygulamaları tetkik edildiğinde de hutbeyi dinlemek gerektiği hususundaki hassasiyetin ölçüsü daha net anlaşılır. Nitekim bir rivayete göre Alkame’ye (ö. 62/682) imam hutbe verdiği esnada konuşup konuşmadığı sorulmuş, o da buna menfi cevap vermiştir. Orada bulunan bir adam, “İmam hutbe irad ederken Kur’an-ı Kerîm’den mutat hale getirdiğim hizbimi okuyabilir miyim?” diye sormuş, Alkame ise “Bu sana zarar verir, ancak zarar vermemesini umarım” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁰ Bu rivayet hutbe irad edilirken, hutbeyi dinlemek dışında hiçbir şeyle meşgul olmama hususundaki hassasiyetin en net örneklerinden biridir.

Cumanın faziletine işaret eden rivayetlerde de hutbeyi güzelce dinlemek gerektiği vurgusunun yer alması dikkat çekicidir. Konuyla ilgili rivayetleri bir araya getirdiğimizde Resûl-i Ekrem; Müslümanların cuma günü güzelce abdest aldıktan ya da guslettikten sonra ağız bakımını yapmasını ve varsa kokusunu sürünmesini, en güzel elbiselerini giyinmek suretiyle insanların omuzlarının üzerinden atlayıp eziyet etmemek için mümkün olan en erken vakitte mescide giderek ibadetle meşgul olması gerektiğini ifade etmiştir. Tüm bunlara ilaveten imam hutbeye çıktıktan sonra güzelce dinlemenin iki cuma arasındaki küçük günahlara keffaret olacağı vurgulanmıştır.⁵¹ Mezkûr rivayetler genel olarak tetkik edildiğinde, Hz. Peygamber’in cumanın sosyal ilişkileri güçlendirmek gibi bir yönü olduğu için insanlara nezaket, zarafet ve taharet hususunda daha titiz davranmaları

⁴⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’*, “Cuma”, 7.

⁴⁹ İbn Huzeyme, *Şaḥîḥu İbni Huzeyme*, 3/128; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me’ârifî'n-Nizâmiyye, 1925), 3/321.

⁵⁰ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdf el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerḥu Müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1994), 1/370.

⁵¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 4/120; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/304, 308; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/30, 16/338, 17/445, 18/292, 34/321, 38/547, 39/123, 133; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemu'l-ıvsat*, thk. Târik İvedullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 2/312; 7/135.

gerektiği tavsiyesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten cumanın toplumsal disiplin açısından terbiye edici bir fonksiyona sahip olduğu ve Hz. Peygamber'in Müslümanları bu konuda da eğittiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in cuma günü mescide geç kaldığı için cemaatin omuzlarının üzerinden geçerek ilerleyen kişiye hitaben “Otur. Hem geç kaldın hem de insanları rahatsız ediyorsun” şeklindeki ifadeleri bu duruma örnek gösterilebilir.⁵² Dolayısıyla zikri geçen rivayetlerde insanların omuzlarını birbirinden ayırarak ön safa geçmek suretiyle veya hutbe anında konuşarak ya da namaz kılarak etraftaki insanların dikkatini dağıtmamak gerektiği hususundaki tavsiyeleri toplumsal disiplin açısından değerlendirilmesi mümkündür.

Hutbe esnasında konuşma yasağı, sahâbe arasında muhtelif tartışmalara sebep olmuştur. Bunlardan biri Ebü'd-Derdâ' (ö. 32/652 [?]) ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) arasında yaşanmıştır. Bu rivayete göre Resûlullah hutbe irad ettiği esnada bir âyet okumuş ve Ebü'd-Derdâ', Übey b. Kâ'b'a sözü edilen âyetin ne zaman nâzil olduğunu sormuştur. Übey b. Kâ'b ise bu soruya cevap vermeyerek hutbeyi dinlemeyi tercih etmiş ve Hz. Peygamber'in hutbesi nihayete erdikten sonra Ebü'd-Derdâ'ya hitaben, “Lağv etmen sebebiyle cumadan sana bir şey kalmadı” demiştir. Ebü'd-Derdâ' bu durumu Allah'ın elçisine arz etmiş ve Resûl-i Ekrem, “(Übey b. Kâ'b) doğru söylemiş. İmamın konuştuğunu işittiğinde konuşması bitinceye kadar onu dinle” buyurmuştur.⁵³ Söz konusu rivayette “imam konuştuğunda dinlemek gerektiği” vurgusu dikkat çekicidir. Zira bu ifadelerden hutbe esnasında konuşmama vurgusunun imamın konuşmasıyla takyid edildiği düşünülebilir. Hadisler mâna ile nakledildiği için sadece bu lafızlardan hareketle böyle bir hükme varmanın yanıltıcı olabileceği iddia edilebilir. Ancak bunu destekleyen erken dönem uygulamalarında müezzin ezan okurken, imam hutbeye çıkıncaya kadar konuşmanın devam ettiği görülmektedir.⁵⁴ Nitekim Salebe b. Ebî Mâlik el-Kurazî (ö. 91/710) imamın minber üzerinde oturmasının namaz kılmayı, hutbe irad etmeye başlamasının ise konuşmayı bitireceğini haber vermektedir. O, Hz. Ömer'in minbere oturduğu anda müezzin susuncaya kadar cemaatin kendi arasında konuşmasını; ancak Hz. Ömer ayağa kalktığında her iki hutbesini bitirinceye kadar hiçbir kimsenin konuşmamasını buna delil getirmektedir.⁵⁵

⁵² Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 29/221, 240; İbn Mâce, “İkâmet”, 88; Bezzâr, *el-Müsned*, 8/432.

⁵³ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/209, 36/60; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/359.

⁵⁴ Ebû Bekr 'Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2015), 3/484; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/394.

⁵⁵ 'Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/484.

3.2. Görüşler

Dört mezhebin hepsinde hutbe esnasında konuşmanın yasak olduğu beyan edilmiştir. Fakat mezhepler, konuşmanın yasak olduğunu ifade ederken hüküm bağlamında bu fiili mekruh ve haram olmak üzere iki farklı hükme tabi kılmışlardır. Konuşmayla ilgili olarak akla ilk gelen husus bireylerin kendi arasında konuşmalarıdır. Bu konuşma Hanefî ve Şafîlilere göre “mekruh” olarak hükme bağlanırken; Mâlikîler ve Hanbelîlere göre ise “haram” olarak belirlenmiştir. Fıkıh kaynaklarında kişilerin keyfî konuşmalarının yasak olduğuna dair bir ihtilaf yoktur. Ancak selam verme, selama karşılık verme, hapşıranın hamdetmesi, hapşırana diğer kimselerin rahmet duasında bulunması, Hz. Peygamber’in ismi geçtiğinde ona salavat getirilmesi ve kişinin doğrudan imama bir husus sorması gibi konularda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bu hususta her ekolü kendi iç bütünlüğünde değerlendirebilmek adına görüşleri ayrı ayrı tetkik etmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.2.1. Hanefîlerin Görüşü

Hanefî mezhebinde hutbe esnasında selam verene icabet etmek, hapşırana rahmet dileğinde bulunmak mekruhtur. Ebû Yûsuf’tan aktarılan bir görüşe göre bu durum mekruh kapsamında değildir. Her iki duruma da icabet etmenin gerekliliği kaynaklarımızda ifade edilse de hutbeyi dinlemenin vücûbiyeti bu gereklilikten daha kuvvetli görülmüştür. Bununla birlikte hapşıranın içinden hamdetmesi vacip olan hutbeyi dinleme fiiline bir engel teşkil etmediğinden herhangi bir beis görülmemiştir. Dolayısıyla esas olan hutbenin dikkatli bir şekilde dinlenmesidir. Yine buradan hareketle Hz. Peygamber’in “Adım anıldığı halde bana salavat getirmeyen kimsenin burnu sürtülsün”⁵⁶ şeklindeki ciddi uyarıları hutbe esnasında Resûl-i Ekrem’in adı anıldığında salâtüselâm getirmenin gerekliliği meselesini de gündeme getirmiştir. Bu şiddetli uyarıya rağmen hutbe esnasında Hz. Peygamber’in isminin geçtiği yerlerde ona salavat getirilmeyeceği ifade edilmiştir. Ancak Ebû Yûsuf’tan aktarılan bir görüşe göre bu durum hutbeyi dinlemeye mani olmayacağından kişilerin içlerinden salavat getirebilecekleri aktarılmıştır. Sonuç olarak; hutbe esnasında Ebû Yûsuf’un kanaatleri doğrultusunda bir kişinin hapşırdağında Allah’a hamdetmesi ve Hz. Peygamber’in adı anıldığında salavat getirmesi lafza dökmek kaydıyla caiz görülmüştür.

Hutbe irad edildiği esnada konuşmanın mekruh görülmesinin bir diğer gerekçesi ise “İmam minbere çıktığında namaz ve konuşma yoktur”⁵⁷ ve “Cuma günü melekler mescidlerin kapılarına dururlar ve sırasıyla gelenleri

⁵⁶ Tirmizî, “Davet”, 110.

⁵⁷ Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbu’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâyeti me’a Hâşiyetihî buğyeti’l-elme’i fi Tahrici’z-Zeylaî*,

kayıt altına alırlar. İmam hutbeye çıktığında ise defterleri kapatırlar ve hutbeyi dinlemeye koyulurlar”⁵⁸ şeklindeki rivayetlerdir. Meleklerin cumaya gelenleri kayıt altına aldığı bildirilen rivayet, “Dile getirilen hiçbir söz yoktur ki onu kayıt altına alan bir gözetleyici olmasın”⁵⁹ âyetiyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ilgili âyet ve hadis hutbe esnasında konuşmanın cuma günü mescide gelen melekleri hutbeyi dinlemekten alıkoyacağı şeklinde de yorumlanmıştır.⁶⁰ Hatta cuma hutbesi sırasında imamın duasına icabet etmek maksadıyla cemaatin ellerini kaldırması ve sesli bir şekilde “âmin” demesi meşru görülmemiştir.⁶¹ İlgili yorum, bu konudaki hassasiyetin en önemli ölçülerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hanefilerde hutbe esnasında konuşma yasağının başlangıcı ile ne zaman nihayete ereceği hususunda Ebû Hanîfe ve İmameyn arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe, imamın minbere çıkıp müezzinin ezan okumaya başlamasıyla konuşma yasağının başladığını ve bunun cumanın farzına kadar devam ettiğini ifade etmiştir. İmameyn ise konuşma yasağını imamın minbere çıkmasıyla değil, hutbeye başlamasıyla ilişkilendirmiş ve hutbenin nihayete ermesiyle bu yasağın sonlanacağını ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle Ebû Yûsuf ve Şeybânî imamın hutbeyi bitirmesiyle farza başlama arasında konuşmanın mekruh olmayacağını savunmuşlardır.⁶² Bu görüş ayrılığının temelinde konuyla ilgili aktarılan hadisler etkili olmuştur. Ebû Hanîfe “İmam minbere çıktığında namaz da konuşma da yoktur”⁶³ rivayetini esas alırken; İmameyn “İmamın minbere çıkması namazı, hutbeye başlaması konuşmayı sonlandırır”⁶⁴ rivayetini dikkate almıştır. İmameyn zikri geçen rivayet doğrultusunda hutbeyi dinlemenin konuşma yasağına sebep olduğunu; dolayısıyla imamın hutbeye başlamadan veya hutbeyi bitirdikten sonra yasağın sebebinin ortadan kalkması sonucunda kerahetin de söz konusu edilmeyeceğini söylemiştir.⁶⁵

Hanefî mezhebinde bazı özel durumları kapsayacak şekilde cemaatin imamla konuşmasına ruhsat veren haller vardır. Hanefiler, söz konusu özel durumu “emr-i bi'l-ma'rûf” kapsamına giren hususlarla sınırlandırmışlardır.

thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 2/201.

⁵⁸ Buhârî, “Bed'ul-halk”, 6; Müslim, “Cuma”, 24.

⁵⁹ Kâf 50/19.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/206.

⁶¹ Muhammed Emin b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dimeşkî İbn 'Âbidin, *Red-du'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/158.

⁶² Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/101.

⁶³ Zeylâî, *Naşbu'r-râye*, 2/201.

⁶⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvaḫḫa*, “Cuma”, 7.

⁶⁵ Aynî, *el-Binâye*, 3/335.

Bu doğrultuda cemaatin imamla kurduğu iletişim mekruh görülmemiş ve istisna kabul edilmiştir. Hanefîlerin bu konudaki esas dayanağı cuma hutbesi esnasında bir kişinin Hz. Ömer'e namaza başlama vaktiyle ilgili soru sorduğu ve Hz. Ömer'in de ona cevap verdiği rivayettir.⁶⁶ Bu rivayetten hutbe esnasında cemaat ile imamın herkesi ilgilendiren, insanlara dinî ya da toplumsal açıdan fayda sağlayacak içerikte konuşabileceği sonucuna ulaşımlardır.⁶⁷

3.2.2. Mâlikîlerin Görüşü

İmam Mâlik'in (ö. 179/795) cuma namazındaki uygulamasını aktaran Abdurrahman b. Kasım (ö. 191/806) olayı şöyle anlatmaktadır: "Mâlik ve öğrencileri imam minbere çıkmadan önce ve çıktığında derse devam ederlerdi. İmam minbere çıkıp oturduğunda ve müezzin ezana başlayıp bitirinceye kadar bu durum böyle sürerdi. Ne zaman müezzin ezanı bitir, imam da hutbe için ayağa kalkar o zaman Mâlik ve öğrencileri dersi bırakırlar ve imama dönerek onu dinlerlerdi."⁶⁸ Buradan hareketle Mâlikî mezhebinde imamın minbere çıkıp hutbeye başlamasıyla birlikte cemaatin konuşmayı bırakması ve hutbeyi dinlemesi vacip, konuşmak ise haram görülmüştür. Selam verme, verilen selama icabet etme, hapşırana rahmet duasında bulunma ve konuşan bir kimseye sus deme yahut sus işareti yapma gibi hususlar hadislerde ifade edilen lağv kapsamında değerlendirildiği için haram kabul edilmiştir.⁶⁹ Ancak sebebi olduğunda hamd, salavat, istiaze ve istiğfar gibi dua ve tesbihleri kişilerin bireysel olarak içinden yapmasında bir beis görülmemiş, aksine mendup olduğu söylenmiştir. Ancak zikri geçen dua ve tesbihler lafza dökülmek suretiyle sesli bir şekilde yapıldığında bu, hutbeyi dinlemeye zarar vereceği için mekruh sayılmıştır. Mezhep içerisinde İbn Habîb (ö. 238/853) gibi bazı âlimler, yüksek sesle olmamak kaydıyla imamın duasına "âmin" denilebileceği kanaatindedirler. Benzer bir şekilde hutbeyi dinleyenlerin içlerinden az miktarda, yani vacip olan hutbeyi dinlemeye engel olmayacak şekilde zikir yapmaları da caiz görülmüştür. Ayrıca cemaatin sessiz bir şekilde olsa da zikirden kaçınmasının daha güzel olacağı ifade edilmiştir.⁷⁰

Mâlikîlere göre hutbe iradında cemaatin konuşma yasağı devam ederken imamın hutbeden cemaate dünyevî bir uyarıda bulunması, konuşana sus demesi veya sorulan soruya cevap vermesi caizdir. Her ne kadar sorulan

⁶⁶ Buhârî, "Cuma", 2; Müslim, "Cuma", 3.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 2/206.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî İbn Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevvene ve'l-Muhtelita fî furû'î'l-mâlikîyye*, thk. Hassân Abdülmennân (Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2010), 92.

⁶⁹ Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr*, 2/740; Muhammed Beşîr eş-Şakafe, *el-Fıkhü'l-Mâlikî fî sevbihi'l-cedîd* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 1/283.

⁷⁰ Derdîr, *eş-Şehu's-sagîr*, 2/736-737; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 2/546-547.

soruya cevap verilmesinin caiz olduğu ifade edilse de bu hususta Mâlikî bilginler arasında ihtilaf vardır. Bu meseledeki ihtilaf, imam hutbe irad ederken cemaatten birinin imama bir soru sorması durumunda, imamın soruya hutbe içerisinde mi yoksa hutbe nihayete erdikten sonra mı cevap vermesi gerektiği hususundadır. Sözü edilen ihtilaf Mâlikî âlimler tarafından iki farklı yorumu peşinden getirmiştir. İmam Mâlik'in de benimsediği ilk görüşe göre imamın hutbe esnasında kendisine yöneltilen sorulara hutbe nihayete erdikten sonra cevap vermesi gerektiği yönündedir. İkinci görüşe göre ise hutbe esnasında cevap vermeyi gerektirecek ehemmiyeti haiz bir soru ise hutbe esnasında, değilse hutbenin nihayete ermesiyle cevaplanması gerekmektedir.⁷¹

3.2.3. Şafîlerin Görüşü

Şafî mezhebinde hutbe esnasında konuşma ile ilgili kadim ve cedid görüş olmak üzere iki farklı yaklaşım söz konusudur. Kadim görüşe göre hutbeyi dinlemek vacip telakki edildiği için konuşmak haramdır. Şafî'nin cedid görüşünde ise hutbeyi dinlemek sünnet sayıldığı için konuşmanın haram olmadığı ifade edilmiş, cemaatin kendi arasında konuşması hadislerde ifade edilen lağv kapsamında değerlendirilerek mekruh görülmüştür. Bununla birlikte imam minbere çıkıp hutbeye başlamadan önce, iki hutbe arasında otururken ve hutbeden inmesiyle namaza başlaması arasındaki süreçte konuşmanın caiz olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla dinlemenin söz konusu olmadığı zaman dilimlerinde konuşmak mekruh değildir.⁷²

Kadim görüşe göre hutbenin vacip olup konuşmanın haram sayılmasına delil olarak A'râf Sûresinin 204. âyeti ve Hz. Peygamber'in cuma hutbesi okuduğu esnada Ebü'd-Derdâ' ile Übey b. Ka'b arasında geçen diyalogla ilgili rivayet⁷³ zikredilmiştir.⁷⁴ Hutbeyi dinlemenin sünnet olduğu cedid görüşünde ise ilgili âyet nedbe hamledilmektedir. Hz. Peygamber'in hutbe verdiği esnada bir bedevinin kıtlık sebebiyle malların telef olduğuna dair şikâyetlerini içeren hadis, hutbe esnasında konuşmanın cevazının bir diğer delilidir. Dolayısıyla Şafî mezhebinde cemaatin kendi arasında konuşması dinlemeye mani görüldüğünden mekruhtur. Selam verme, selama icabet etme ve hapşırana rahmet dileme gibi hususlarda üç farklı görüş gündeme gelmiştir:

⁷¹ Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 2/547.

⁷² Osmân b. Muhammed Şatâ el-Bekrî ed-Dimyâî Seyyidi'l-Bekrî, *Hâşiyetü İ'âne-tü'l-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in*, thk. Abdurrezâk Şehhur el-Necm (Dimaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2014), 2/168.

⁷³ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/209, 36/60; Beyhaḳî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/359.

⁷⁴ Bazı rivayetlerde ilgili konuşmadaki kişinin Ebü'd-Derdâ' yerine İbn Mes'ûd olduğu görülmektedir. Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmi's-Şafî'i*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2017), 1/378; Şîrbînî, *Muğ-ni'l-muhtâc*, 1/632.

1. Selam verene ve hapşırana icabet etmek haram değildir. Aksine icabet vaciptir.

2. Selam verene ve hapşırana sözlü olarak icabet haramdır. İşaret ile icabet edilir.

3. Selam verene icabet etmek haramdır, hapşırana rahmet duasında bulunmak haram değildir.⁷⁵

Zikri geçen birinci görüş Şafî'nin cedid görüşü olup mezhepte tercih edilmektedir. Bu görüşte hutbeyi dinlemek sünnet olduğundan selam vermek ve hapşırma gibi vacip olan hususların terk edilmeyeceği ifade edilmiştir. Fakat mescide sonradan girenin hutbeyi dinleyen cemaate selam vermesi mekruh görülmüştür.⁷⁶

İkinci görüş ise kadim görüşü ifade etmektedir. Buna göre hutbeyi dinlemek vacip olduğundan selama ve hapşırana icabet etmek gibi başka bir işle meşgul olmak haramdır. Zira selama icabet etmek vacip olsa da hutbeyi dinleme vacibi aynî olduğu için kifaî olan vacipten daha kuvvetlidir.

Üçüncü görüşün gerekçesi ise her ne kadar selama icabet vacip olsa da bu selam uygun bir vakitte verilmediği için icabete layık görülmemiştir. Hapşırma fiili ise ihtiyari fiil olmadığına ona icabette bir beis yoktur.⁷⁷

Sonuç olarak; Şafîler tüm bu aktarımlardan hareketle hutbe esnasında konuşma meselesiyle ilgili şu üç ana görüşte toplanmaktadır:

1. Başkası sebebiyle konuşmayı gerekli kılan hususlar: Görme engelinin başına bir iş gelmesi gibi cemaatten birine zarar verecek zaruri durumlar.

2. Kişinin kendisiyle ilgili konuşmayı gerekli kılan hususlar: Hutbe esnasında Hz. Peygamber'e malların helak olduğunu ifade eden bedevinin durumu gibi bireysel haller.

3. Kişinin ne kendisiyle ne de başkası sebebiyle konuşmayı gerekli kılan hususlar: Cemaatin kendi arasında sohbet etmesi veya bir şey paylaşması gibi durumlar.

Şafî mezhebinde zikri geçen ilk iki konuşma durumu caiz olarak görülürken üçüncü durum, konuşmaya dair yasak kapsamındadır.⁷⁸ Cemaatin kendi arasında konuşmasının yanında hutbeden alıkoyacak başka şeylerle uğraşması da yasak kapsamındadır.⁷⁹

3.2.4. Hanbelîlerin Görüşü

Hanbelî mezhebinde hutbeyi dinlemek vaciptir. Buna delil olarak A'râf

⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/445.

⁷⁶ Seyyidi'l-Bekrî, *Hâşiyetü İ'ânetü'l-tâlibîn*, 2/169.

⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/445-446.

⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/445; Seyyidi'l-Bekrî, *Hâşiyetü İ'ânetü'l-tâlibîn*, 2/167-169.

⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/300.

Sûresinin 204. âyeti ve hutbe esnasında konuşana sus demenin lağv olduğu hadis zikredilmiştir. Bu sebeple Hanbelîler hutbe esnasında konuşmanın ve konuşan bir kimseye sus demenin haram olduğu kanaatindedirler. Her ne kadar konuyla ilgili rivayetlerde hutbe esnasında konuşan kimsenin cuma namazından bir ecir elde edemeyeceği şeklinde ifadeler yer alsa da Hanbelîler bu tür lafızları cuma namazının kemaline hamletmişlerdir.⁸⁰

Hanbelîler hutbe esnasında konuşma yasağının kapsamını hutbenin başlaması ve rükünlerinin sonlanmasıyla tahdit etmişlerdir.⁸¹ Fakat imamın iki hutbe arasında oturduğu zaman dilimini yasak kapsamına dâhil etmemişlerdir. Başka bir deyişle Hanbelîler hutbe irad edilirken dinlemeye engel teşkil ettiği için konuşmayı haram kabul etmişlerdir.⁸² Ayrıca cemaatin konuşmasa bile başka şeylerle meşgul olması da “İmam hutbe okurken çakıl taşlarıyla oynayan kimse lağv etmiştir” hadisine dayanarak haram kapsamına dâhil edilmiştir.⁸³

Hanbelî mezhebinde hutbe esnasında konuşma yasağının bazı durumlarda delindiği görülmektedir. Süleyk hadisinden hareketle imamın ve imamın kendisine soru sorduğu kimsenin konuşmasını haram görmemişlerdir. Buna ilave olarak Hz. Ömer’in hutbe irad ederken mescide gelen bir kimseye geç gelme sebebini sorması ve onun cevap vermesini de bu minvalde delil olarak zikretmişlerdir.⁸⁴ Hutbe esnasında haram kapsamında değerlendirilmeyen konuşmalardan bir diğeri de zarar görmesi söz konusu olacak bir zaruret durumunda bulunan kişiye uyarıda bulunmaktır.⁸⁵

Hapşırana rahmet duası ile selam verene icabet etme meselesinde ise Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) iki farklı rivayetin aktarıldığı görülmektedir. Birinci rivayete göre imam hutbe okurken selam verene ve hapşırana icabet edilip edilemeyeceği sorulduğunda müspet; diğer rivayete göre menfi cevap vermektedir. Bununla birlikte uzaklığı sebebiyle hutbeyi duyamayan kimsenin selam veren ve hapşırana icabet etmesinde bir beis görmemektedir.⁸⁶

Hanbelî mezhebinde imam hutbenin rükünlerini tamamlayıp dua etmeye başladığında konuşma yasağının kalkıp kalkmayacağı hususunda iki farklı görüş vardır. Tercih edilen görüş duayla birlikte yasağın kalkacağı yönündedir. Çünkü hutbeyi dinlemekle ilgili vacip hükmü nihayete

⁸⁰ Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 1/524.

⁸¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/165,170; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 1/525.

⁸² Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/169; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 1/524-525.

⁸³ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/170.

⁸⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/167.

⁸⁵ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/168.

⁸⁶ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/168-169.

ermiştir.⁸⁷ Rükünlerin sona ermesiyle birlikte içinden olmak kaydıyla cemaatin imamın duasına “âmin” demek suretiyle iştirak etmesi, Hz. Peygamber’in ismi geçtiğinde ona salavat getirmesi ve hapşırıldığında hamdetmesi mubahtır. Bunun yanında hapşırın ile selam verene sözlü olarak icabet etmesi de aynı kategoridedir. Ayrıca hutbeyi duyamayanların Kur’ân okuması, Hz. Peygamber’e salavat getirmesi ve zikirle meşgul olması, susmaktan daha faziletlidir.⁸⁸

Sonuç

Cuma namazı, Müslümanların düzenli olarak bir araya gelmelerini sağlayan ve kardeşlik duygusunun sürdürülebilirliğine katkı sunan bir ibadettir. Bu namazın en önemli unsurlarından biri olan hutbe, toplumu irşad etmek suretiyle dinî vecibeleri aktarma, bilgilendirme ve sosyal ilişkileri güçlendirme gibi birçok fonksiyonu içinde barındırmaktadır. Hutbenin ibadet yönünün yanı sıra toplumsal ve sosyal birçok faydası bulunmaktadır. Hutbeler aracılığıyla İslâm ümmetinin sosyal problemlere duyarlılık geliştirmesi sağlanır ve inananların toplumsal sorunlara çözüm arayışında aktif rol alması teşvik edilir. Aynı zamanda dinî bilgi ediniminde de önemli bir rol oynamaktadır. Cuma namazını diğer farz namazlardan ayıran en önemli unsuru hutbedir ve bu namazla hutbeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Zira cumanın sıhhat şartlarından kabul edilen hutbe olmaksızın cuma namazının sahih olmadığı ittifak edilmiştir.

Cuma hutbesi esnasında başka şeylerle meşgul olma konusuna hasrettiğimiz bu çalışmada, tetkik ettiğimiz rivayetlerin odak noktasında namaz kılma ve konuşma meseleleri yer almaktadır. Sıhhat değerlendirmelerine ayrı ayrı yer vermeden bir araya getirdiğimiz rivayetlerin fukaha tarafından muhtelif şekillerde yorumlandığı görülmüştür. Hutbe esnasında namaz kılma meselesiyle ilgili muhtelif rivayetlerin varlığı, aynı oranda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu rivayetlerin, salt hutbe esnasında namaz kılma meselesiyle ilgili olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü pek çok rivayette namaz kılma ve konuşma meseleleri birlikte yer almıştır.

Cuma hutbesini dinlemenin hükmü, fukahanın hutbe esnasında namaz kılınp kılınmayacağına dair görüşlerinde etkili olmuştur. Hz. Peygamber’in mescide giren kimsenin iki rekât da olsa tahiyetü’l-mescid namazı kılması yönündeki tavsiyeleri, hutbe okunurken mescide giren kimsenin bu namazı kılmasının uygun olup olmadığına dair iki farklı kanaatin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hanefiler ve Mâlikîler hutbe esnasında tahiyetü’l-mescid namazı da dâhil olmak üzere hiçbir namazın kılınmayacağı görüşüne

⁸⁷ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/170; Buhûtî, *Keşşâfu’l-knâ’*, 1/525.

⁸⁸ Buhûtî, *Keşşâfu’l-knâ’*, 1/525.

sahiptir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise hutbe esnasında sadece tahiyetül-mescid namazının kılınabileceğini düşünmektedirler. Kanaatimizce hutbeyi dinlemek vaktin gerekliliği olduğundan ve cuma hutbesi Müslümanlar için daha büyük bir önem arz ettiğinden dolayı hutbe esnasında nafîle herhangi bir namazın kılınmaması görüşü daha isabetlidir.

Cuma hutbesini dinlemekle ilgili mezhepler arasında iki farklı yaklaşım olduğu tespit edilmiştir. Hutbeyi dinlemek Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde vacip; Şafiî mezhebinde ise sünnettir. Bu doğrultuda dört mezhebin tamamında hutbe esnasında konuşmanın yasak olduğu beyan edilmiştir. Fakat mezhepler, cemaatin konuşmasının yasak olduğunu ifade ederken hüküm bağlamında bu fiili mekruh ve haram olmak üzere iki farklı hükme tabi kılmışlardır. Konuşmayla ilgili olarak akla ilk gelen husus, bireylerin kendi arasında konuşmalarıdır. Bu konuşma Hanefî ve Şafiîlere göre “mekruh”; Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise “haram” olarak hükme bağlanmıştır. Fıkıh kaynaklarında kişilerin keyfi konuşmalarının yasak olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Kanaatimizce selam verme, selama karşılık verme, hapşırmanın hamdetmesi, hapşırana diğer kimselerin rahmet duasında bulunması ve Hz. Peygamber’in ismi geçtiğinde ona salavat getirilmesi hususlarında dahi hutbeyi dinlemeye engel teşkil edecek bir durum ortaya çıkacağı için bu fiillerin sesli bir şekilde yapılması uygun değildir. Bunun yanında lafza dökmeksizin, sessizce veya işaret yoluyla bu fiillerin yerine getirilmesinde bir beis olmayacağı söylenebilir. Aynı zamanda hutbe irad edilirken imamın yaptığı duaya iştirak etmek için “âmin” demek ya da Hz. Peygamber’e salâtüselâm getirmek gibi sözlü uygulamaları lafza dökmeksizin, başka bir deyişle içinden söylemekte bir beis yoktur. Ancak bu ifadeleri de sesli bir şekilde dile getirmek İslâm bilginleri tarafından uygun görülmemiştir. Bu kanaatimizde, erken dönem uygulamalarında cuma hutbesinin cuma namazının bir parçası olarak görülmesinin önemli etkisi vardır.

Sonuç olarak; Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler ve fukahânın yaklaşımı bir araya getirildiğinde hutbe esnasında hutbeyi dinlemek dışında hiçbir şeyle meşgul olmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan kimi teknolojik aygıtlarla keyfe keder zaman geçirmek, tesbih çekmek, uygunsuz bir şekilde oturmak ve hem bireysel hem de cemaat içerisindekilerin dikkatini dağıtacak fiillere yeltenmek caiz değildir. Bunun en önemli dayanağı hutbe esnasında namaz kılmak ve Kur’an-ı Kerîm okumak gibi ibadetlerin dahi uygun görülmemesidir.

Kaynakça

'Abdürrezzâk, Ebû Bekr. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arnaût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Feyz Ahmed el-Mülfânî. Pakistan: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 1423.

Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. 'Abdullâh et-Türkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezi Hicr, 1432/2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1925.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Baḥrû'z-zehḥâr (el-Müsned)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîhu'l-müsned min ḥadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Buhûfî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. thk. Muhamed Emîn ed-Dimnâvî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1997.

Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Ḥüseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğni, 1412/2000.

Derdîr, Ebû'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şehu's-sagîr alâ Akrabi'l-mesâil ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. thk. Abdalbâkî b. Muhammed b. İbrâhîm. Beyrut: Dâru İbnu Hazm, 2013.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdfî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve, ts.

Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

İbn Hibbân, Ebû Ḥâtim Muhammed. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-teḳâsîm ve'l-envâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbnu Hazm, 2012.

İbn Ḥuzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Ḥuzeyme en-Nisâbü'rî. *Şahîhu İbni Ḥuzeyme*. thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Mâcid el-Hamevî. Beyrut: Dâru İbnu Hazm, 2012.

İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Kureşî. *el-Muvaţta'*. thk. Hişâm İsmail eş-Şînî. Demmâm: y.y., 2. Basım, 1420/1999.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Hüseynî ed-Dımeşkî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1412/1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

İzmîrî, Muhammed b. Velî b. Rasûl. *Kemâlû'd-dirâye ve cem'u'r-rivâye ve'd-dirâye min şurûhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Muhammed Mustafa el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1985.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Mergînânî, Burhânüddîn Ebû'l-Hasen Alâ b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Mevsîlî, Abdullâh b. Muhmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Hâlid Abdurrahmân el-'Âk. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2011.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Minhâcut-tâlibîn*. thk. Abdurrezâk Şehhur el-Necm. Dimaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2013.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2006.

Sahnûn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî İbn Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvene ve'l-Muhtelita fi furû'i'l-mâlikiyye*. thk. Hassân Abdülmennân. Lübnan: Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye, 2010.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Mübârek. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

Seyyidi'l-Bekrî, Osmân b. Muhammed Şatâ el-Bekrî ed-Dimyâfî. *Hâşiyetü İ'ânetü'l-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in*. thk. Abdurrezâk Şehhur el-Necm. Dımaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2014.

Şakafe, Muhammed Beşîr. *el-Fıkhu'l-Mâlikî fî sevbihi'l-cedîd*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2017.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Tâmir - Şerîf Abdullâh. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik 'Ivedullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Zeylaî ' Cemâl ed-Dîn, Ebû Muḥammed Cemâl ed-Dîn ' Abdullâh b. Yûsuf b. Muḥammed. *Naşbu'r-râye li- eḥâdîsi'l-Hidâyeti me'a Hâşiyetihî buḡyeti'l-elme'î fî Tahrici'z-Zeylaî*. thk. Muḥammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

Hayız ve Nifas Dönemleri ile İlgili Bâtil İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkhı Açısından Değerlendirilmesi*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Kasım 2023 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Tuğba Duru**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

İstanbul Kadıköy Müftülüğü / İstanbul Kadıköy Muftiate

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0007-7191-6357>

tugba.duru@hotmail.com

Öz

Bâtil inançlar ve bunlara bağlı uygulamalar sahih bilgiye dayalı dinî hayatın en büyük düşmanıdır. Dinî hayatın hem dünya hem de âhîret hayatını ilgilendirdiğini düşündüğümüzde, sahih bilgiye dayalı inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk kurallarının bâtil inançlardan korunması çok hayâtî bir önem arz etmektedir. Bu konunun çok geniş bir alanı kapsamış olmasından dolayı, sınırlandırılarak çalışılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Sahadaki din eğitimi hizmetlerinden anlaşılmalıdır ki, hayâtî zorlaştıran bâtil inançların ve bunlara bağlı yanlış uygulamaların en yaygın örnekleri, kadınların özel dönemleri olan hayız ve nifasla ilgilidir. Biz de bu çalışmamızda bâtil inançlardan kaynaklanan bilgilerin zihinleri işgal etmesini önlemek, dinî hayatın söz konusu kirli bilgilerle kuşatılıp ibâha alanının daraltılmasına, hayâtın gereksiz bir şekilde zorlaştırılmasına ve haram sınırlarının ihlal edilmesine engel olmak için, kadınların özel dönemleriyle ilgili birincil kaynaklara dayalı sahih dinî bilgilerin ışığında meseleyi değerlendirip zihinleri berraklaştırmayı amaçladık. Bunun için öncelikle İslâm fıkhında hayız, nifas ve istihâze hallerinin nasıl değerlendirildiğini irdleyip, bu bilgiler ışığında yerleşik bâtil inanç ve uygulama örneklerini değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: İslâm Fıkhı, Bâtil İnanç, Sahih Dinî Bilgi, Hayız, Nifas.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of Practices Based on Superstitions Regarding Menstrual and Puerperal Periods in Terms of Islamic Jurisprudence*

Research Article

Received: 21 November 2023 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Superstitious beliefs and associated practices pose significant obstacles to genuine religious life founded on authentic knowledge. When we contemplate the significance of religious life encompassing both worldly existence and the Hereafter, safeguarding religious beliefs, worship, morality, and legal principles rooted in authentic knowledge devoid of superstitions becomes imperative. However, given the breadth of this topic, we found it necessary to narrow our focus for the purpose of study. From religious education services provided in the field, it has become apparent that the most prevalent instances of superstitions and associated erroneous practices pertain to hayz and nifas. This study aimed to elucidate the subject matter by assessing it in accordance with authentic religious teachings regarding women's specific periods. The objective was to counteract the dissemination of misinformation stemming from superstitious beliefs and to safeguard religious life from being influenced by such erroneous information. To achieve this objective, we initially analyzed the Islamic jurisprudential perspectives on hayz, nifas, and istihadha. Subsequently, we scrutinized prevalent superstitious beliefs and practices entrenched in folk traditions in light of this knowledge.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Superstition, Authentic Religious Knowledge, Hayz, Nifas.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Religious values are paramount in human life, as they pertain to individuals' existence in both the worldly realm and the Hereafter. Superstitions and associated practices permeate various aspects of life extensively. In our article, we focused specifically on superstitious beliefs and practices related to women's hayz and nifas periods that are prevalent in social contexts. The mindset that gives rise to superstitions has also generated numerous superstitious beliefs and practices concerning women's specific periods. As a result, not only have women's lives been needlessly restricted, but society as a whole has also been burdened with unnecessary complexity. Our objective is to highlight these undue restrictions and complexities, shedding light on them through the lens of Islamic jurisprudence in order to bring clarity to people's understanding. Indeed, the clarification of such misconceptions relies solely on authentic religious knowledge derived from the Quran and Sunnah.

In Islamic belief, hayz and nifas period are natural states experienced by healthy women at specific intervals in their lives. This indicates that menstruation was not a punishment inflicted upon Hava's daughters, who were deemed guilty of the original sin. The provisions concerning hayz and nifas can be summarized as follows: A girl becomes religiously responsible upon experiencing menstruation. Hence, she is obligated to adhere to religious commands. This also implies that she has acquired legal competence.

There are specific exemptions and prohibitions for women experiencing menstruation and the postpartum period. During menstruation and the postpartum period, women are exempted from performing prayers and fasting. During menstruation and the postpartum period, women are exempted from performing prayers, but they are required to make up for the missed fasting days during Ramadan later. During menstruation and the postpartum period, women are advised not to perform tawaf around the Ka'bah, touch the Qur'an, recite the Qur'an, or enter the mosque. Engaging in sexual intercourse with menstruating and postpartum women is haram in Islam. Menstrual and postpartum periods are associated with a de jure impurity known as "hadas" in Islamic jurisprudence. Therefore, a woman whose menstrual or postpartum bleeding has ceased must undergo purification by performing ablution. Furthermore, menstruation and postpartum periods are also related to iddah, which refers to the waiting period women must observe after divorce or the death of their husband.

Regrettably, a significant portion of the superstitions surrounding the menstrual period, ingrained in the minds and lives of Muslim individuals, are rooted in the misconception that women are deemed unclean during this time. For instance, there is a misconception that a menstruating woman cannot engage in tasks such as laundry, kneading dough, or cooking. There is a misconception that it is forbidden to eat with menstruating women. Postpartum women are also sometimes considered impure, which is a misconception. The Prophet Muhammad (saw) had his menstruating wives wash and comb his hair, and he touched and slept alongside them during their menstruation. The actions of Prophet Muhammad (saw) indicate that women's skin is not considered impure during menstruation.

The belief in the “red-woman” is one of the most widespread folk beliefs concerning postpartum women. To safeguard the mother and the baby from potential harm caused by this perceived demon or evil spirit, they are not left alone for a period of forty days. Various objects such as the Qur'an, a sieve, a mirror, a broom, onion, and garlic are placed in the room where the postpartum woman and the baby stay to prevent any potential harm to the mother or the baby. Another superstition surrounding postpartum women is the belief in “kirk basması”. This belief is related to the illness or disease that the postpartum mother and her child may supposedly experience within forty days after birth. To prevent “kirk basması,” postpartum mothers and their babies are often kept indoors for forty days. It is believed that postpartum mothers and their children should not be permitted to interact or see each other.

The postpartum period is a critical phase during which women experience blood loss from childbirth, physical weakness, susceptibility to infections, and require emotional support. However, there is no religious basis for attributing physiological and psychological illnesses during this period to encounters with evil spirits, interactions between postpartum and menstruating women, or other superstitions.

During our research, we found that superstitions and practices concerning menstruation and postpartum periods are widespread across various regions, often sharing similarities despite differences in location. One unfortunate aspect of this issue is the rapid spread of superstitions, outpacing the dissemination of authentic religious knowledge, and perpetuating through generations, leading to enduring social harm and destruction. The educational endeavors we undertake in this domain underscore the critical role of religious educators in combating superstitions, yet regrettably, their efforts alone are often insufficient. Simultaneously, individuals should undertake personal research to verify the accuracy of religious information they encounter, and prioritize receiving religious education from credible and reliable sources. Otherwise, eliminating the harm caused by superstitions entirely will remain unattainable.

Giriş

Sahih dinî bilginin ulaşılmaz olduğu ya da önemsenmediği durumlarda, bu boşluğu bâtil inançlar ve hurafeler doldurmaktadır. Bâtıl inançların dayandığı yanlış bilgiler, sahih dinî bilgilerden daha hızlı bir şekilde yayılmakta ve uygulama alanı bulmaktadır. Buna ilave olarak bâtil inanç ve hurafelerin çok köklü bir şekilde bilinçaltına yerleşmekte ve din eğitimcileri tarafından bile -özellikle yetişkin insanların zihinlerinden-sökülüp atılmamaktadır. Bâtıl inançlar, zannedildiğinin aksine sadece eğitim düzeyi düşük bireylerde görülen bir durum değildir. Dinî bilgiye doğru kaynaklardan ulaşmamış eğitilmiş insanlar arasında da hurafelerin yaygın olduğu müşahade edilmektedir. Din eğitimi imkânlarından mahrum olma ya da bu konuya yeterli ilginin gösterilmemesi, insanların alternatif arayışlara yönelmelerine neden olmakta ve bu boşluk nereden geldiği belli olmayan, temelden yoksun inanç ve uygulamalarla doldurulmaktadır. Söz konusu kirli bilgilerin en çok yer aldığı alanlardan biri de, kadınların hayız ve nifas dönemleridir.

Bizim bu makaledeki amacımız, herkesin doğru dinî bilgiye ulaşma hakkının olduğu kabulüyle, kadınların hayız ve nifas dönemleriyle ilgili halk arasında yaygın bir şekilde dolaşan bâtil inanç, hurafe ve uygulamaları ayıklayıp, bunların hayatımız üzerindeki gereksiz kısıtlamalarının ortadan kaldırılmasına ilmî bir katkı sunmaktır. Bu maksatla kaleme aldığımız makale çalışmamızda öncelikle “bâtıl inanç” ifadesiyle ne kastettiğimizi açıkladıktan sonra, İslam fikhında kadınların özel halleri çerçevesinde yer alan konulara ve bunlarla ilgili fikhî hükümlere yer vereceğiz. Konuyla ilgili sahih dinî bilgilerden sonra halk arasında yaygın olarak kabul gören bâtil inanç ve uygulamalardan örnekler vererek bu örnekleri İslâm fıkı açısından değerlendireceğiz.

1. Bâtıl İnanç Ne Demektir?

Bâtıl inanç, “din adına ileri sürülüp benimsenen temelsiz inanç ve davranışlar”¹ şeklinde veya “korku, çaresizlik, çağrışım gibi psikolojik nedenlerle beliren; geleceği bilmek isteğiyle bazı rastlantı benzerlikleri iyilik ya da kötülüğün ön belirtileri olarak değerlendiren; bilimin ve geçerli bir dinin reddettiği birtakım doğaüstü kuvvetlerin varlığını kabul eden,

¹ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), “Bâtıl inanç”, 41.

kuşaktan kuşağa geçen yanlış ve boş inanmalar”² olarak tanımlanmaktadır. Bâtıl inanç kavramının “akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz, din adına ileri sürülüp benimsenen temelsiz inanç ve davranışlar”³ anlamına gelen hurafe kavramıyla çok yakın bir anlam ilişkisi vardır.

Tanımlarda zikri geçen “din adına ileri sürülen” ve “temelsiz/boş” kelimelerine özellikle dikkat çekmek istiyoruz. İnsan hayatının en önemli değerlerinin dinî değerler olması hasebiyle, bâtıl inançların din adına ileri sürülmesi çok dikkat çekip ilgiyi artıracak bir durumdur. Diğer taraftan bâtıl inançların temel niteliği olan “temelsiz/boş” olmaları, dinî bilginin temel kaynakları olan peygamberlere ve kutsal kitaplara dayanmaması veya onların verdikleri bilgilere aykırı olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bâtıl inançların insanoğlunun hem dünya hem de âhiret hayatına ne kadar büyük bir tahribat yaptığı izahattan varestedir. Buna ilave olarak bâtıl inançların “kuşaktan kuşağa” aktarılması, nesiller boyunca devam eden bulaşıcı bir hastalık mahiyetini almasına ve tahribatının yüzyıllar boyunca devam etmesine neden olmaktadır.

“Bâtıl inançlar nasıl ortaya çıkıyor?” sorusuna, bu konuda pek çok nedenin etkili olduğunu söyleyerek cevap verebiliriz. Bunlar arasında ilk sırada, “sahih dinî bilgi kaynaklarından yoksun olmak veya söz konusu kaynaklara ilgisiz kalmak” yer almaktadır.⁴ Yanlış kaynak ve kişilerden elde edilen dinî bilginin hem dünya hem de âhiret hayatına zarar veren zehirli bir bilgiye dönüştüğünü yaşanan tecrübeler göstermektedir. Bu nedenle kaynağı ve doğruluğu en titizlikle araştırılması gereken bilgi, dinî bilgidir. Bu konuda salâhiyetli din eğitimcilerinin plânlı ve programlı çalışmaları çok önemli olmakla birlikte, bilgi eksikliği olanların doğru kaynak ve kişilere ilgisiz kalması ya da aldıkları bilginin kaynağına dikkat etmemeleri, sahih dinî bilgiyi yayma çabalarının hedeflenen sonuca ulaşmasına engel olmaktadır.

Bâtıl inanç ve uygulamaların kaynakları arasında önceki dinler ve kültürler, eşyanın tabiatı hakkındaki bilgisizlik, bazı tabiat olaylarının mahiyetinin bilinmemesi nedeniyle onlara farklı anlamlar yüklenmesi (güneş ve ay tutulmasının kötü yorumlanması, baykuş ötüşünün uğursuz sayılması vb.), Hz. Peygamber’e (s.a.s.) isnat edilen mevzu hadisler, aşırı talep, çaresizlik, korku vb. psikolojik nedenler, görsel ve basılı yayında fal, burç yorumu vb. içeriklerle yapılan yayınların bâtıl inançların reklamını

² Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971), “Bâtıl inanç”, 42.

³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 132.

⁴ Halil Altuntaş, “Hurafelerin Dayanılmaz Cazibesi”, *Diyanet Aylık Dergi* 186 (Haziran 2006), 13; Fikret, Karaman, “Modern Hayat ve Hurafeler”, *Diyanet Aylık Dergi* 186 (Haziran 2006), 17.

yaparak söz konusu inançlara ilgiyi arttırması, kadınlar hakkındaki yanlış anlayışlar ve buna bağlı yanlış uygulamalar, maneviyat zayıflığı, kolaycılık gibi sebepler sayılabilir.⁵

Burada üzerinde durulması gereken bir başka önemli konu da bâtil inanç ve uygulamalara karşı bir tedbir alınmayıp yerleşmesine izin verildiği takdirde, doğru ve yanlış birbirine karışmış olacağından hurafelerle mücadele kapsamında sahih dinî inanç ve uygulamalara yönelik bir reddetme girişimiyle de karşı karşıya kalınması gerçeğidir. Dolayısıyla bâtil inançlara sarılanlar sadece kendilerine değil, İslâm inancına da çok büyük zarar vermiş olmaktadır.⁶

Hurafe üreten zihniyet maalesef hayatın her alanında zihinleri bulandırdığı için bâtil inançlar çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu nedenle çalışmamızı bâtil inançların en yaygın uygulama alanı bulduğu kadınların özel halleri olan hayız ve nifasla sınırlandırıp, İslâm fıkıhı açısından değerlendirmeyi hedefledik.

2. İslâm Fıkıhında Kadınların Özel Halleri ve Bunlarla İlgili Hükümler

Kadınların özel halleri ifadesiyle, hayız (âdet), nifas (lohusalık) ve istihâze (özür) hallerini kastetmekteyiz.⁷ Makalemizin bu bölümünde hayız, nifas ve istihâzenin İslâm fıkıhı açısından nasıl anlaşıldığını ve hükümlerini ele alacağız.

2.1. Hayız

Hayız, “ergen, sağlıklı, gebe olmayan ve henüz ay halinden kesilme yaşına ulaşmamış bir kadının düzenli olarak rahminden gelen kan” olarak tanımlanır.⁸ Fıkıhta hayız olarak ifade edilen bu kavram için günlük halk dilinde, âdet, ay hali, aybaşı, menstürasyon vb. kelimeler de kullanılır. Hayız, bulûğa erme, ibadet, boşanma, iddet, nafaka gibi fıkıhın pek çok alanıyla ilgili bir konu olduğu için, fıkıh kitaplarında en az ya da en fazla kaç gün sürebileceği, temizlik döneminin belirlenmesi, hangi kanın hayız hangisinin hayız olmadığı vb. farklı açılardan ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Hayız ile ilgili en önemli fikhî hükümlerden bir tanesi, ilk defa âdet gören bir kız çocuğunun bulûğa erdiğine yani mükellef olduğuna

⁵ Bu konuyla ilgili olarak bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hurafeler ve Bâtil İnanışlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 14-15.

⁶ Çakan, *Hurafeler ve Bâtil İnanışlar*, 16-17.

⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. Abdulmecid Tu'me el-Halebî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/84-85.

⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “Hayız”, 188.

hükmedilmesidir.⁹ Bu açıdan âdet dönemi, bir genç kızın hayatında yepyeni bir sayfa açıp, dinî ve hukukî statüsünü değiştirmektedir. Buna ilave olarak, tanımda da ifade edildiği gibi âdet kanaması, o kişinin sağlıklı olduğunun da bir göstergesidir. O halde, âdet kanaması yaklaşımış bir kız çocuğuna yaşayacağı bu dönem ile ilgili olarak mükelleflik, temizlik, süre, bu süreçte yapılabilen ve yapılamayan ibadetler vb. konularda yakınları tarafından sağlıklı bilgi verilmeli, bu sûretle yanlış kaynaklardan alacağı bilgilerin ve ilk âdet gördüğünde yaşayabileceği gereksiz korkuların önüne geçilmelidir.

Hz. Âişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen şu hadis, hayızlı kadının hac ile ilgili hükümlerini açıklamanın yanında, İslâm'da hayız dönemine bakış açısını da açıklayan bir mahiyete sahiptir:

“Bizler Peygamber’in maiyyetinde hacdan başka bir şeyi düşünmeyerek yola çıktık. Serif mevkiine geldiğimiz zaman ben hayız oldum. Ben ağlar haldeyken Peygamber (s.a.s.) yanıma girdi ve: ‘Seni ağlatan nedir’ dedi. Ben: ‘Vallahi çok arzu etmiştim; Allah’a yemin ediyorum ki, ben bu yıl haccetmedim’ dedim. Peygamber (s.a.s.): ‘Muhtemel ki sen hayız oldun’ dedi. ‘Evet’ dedim. ‘Şüphe yok, sendeki bu hâl, Allah’ın Âdem’in kızları üzerine yazdığı bir şeydir. Binâenaleyh hacıların yapacakları şeyleri sen de yap, şu kadar ki, temizleninceye kadar Beyti tavaf etme’ buyurdu.”¹⁰

Hz. Âişe çok zamansız bir şekilde âdet olduğunu düşünüp ağlarken, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Bu, Allah’ın Âdem kızları üzerine yazdığı bir iştir.” cümlesinden ve bu cümleyi sarf ettiği bağlamdan anlıyoruz ki, hayız kadınların yaşaması gereken çok doğal bir hâldir ve olması gerektiği gibi yaşanmalıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.s.) eşini teselli etmekte, büyütülecek bir durumun olmadığını, bu durumda ne yapılması ve yapılmaması gerektiği konusunda kendisini bilgilendirmektedir.

Fıkıhta bu konuyla ilgili önemli bir başka nokta da hayız ve temizlik süresinin belirlenmesidir. Bu süreler her kadının bünyesine göre farklılık gösterir. Dolayısıyla her kadın kendi kendini takip ederek elde ettiği tecrübeyle âdet ve temizlik döneminin başlangıç ve bitişini tespit eder. Ancak hayız döneminde namaz kılınması ve oruç tutulması yasak olduğu için, ayrıca iddetin belirlenmesi vb. fikhî hükümler buna bağlı olduğundan, hayızın en az ve en çok kaç gün süreceğinin şer’an belirlenmesi de önem taşır.

⁹ Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîfî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, tlk. ve thc. Abdullatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/30; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb, 1419/1999), 1/388.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), “Hayz”, 8 (No: 10); aynı konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Buhârî, “Hayz”, 2 (No:1).

Hayız döneminin en uzun ve en kısa süresi hakkında fıkıh mezhepleri arasında ihtilâf vardır. Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşe göre, hayızın en az süresi üç gün ve gece; en uzun süresi de 10 gün ve gecedir.¹¹ Dolayısıyla üç günden az ve on günden fazla devam eden kanamalar hayız değil, istihâze olarak kabul edilerek, hayız hükümleri uygulanmaz.¹² Aynı şekilde hamilelik döneminde gelen kanama da hayız değil, istihâze olarak kabul edilir.¹³ Temizlik döneminin de en kısa süresi 15 gündür.¹⁴ Mâlikî mezhebinde hayızın en uzun süresi 15 gün kabul edilmekle birlikte en kısa süresi için bir zaman belirlenmemiş, tek bir defa kanın gelmesi dahi hayız kabul edilmiştir.¹⁵ Şâfiî mezhebinde de hayızın en uzun süresi 15 gün, en kısa süresi de bir gün bir gece kabul edilir.¹⁶ Hanbelî mezhebinde kabul edilen görüş de budur.¹⁷ Bütün mezheplerde temizlik döneminin belirli en uzun süresi yoktur.

Hayız hali, kadınlarda hades dediğimiz cünüplük gibi namaz kılmaya, Kabe'yi tavaf etmeye engel bir kirlilik hali meydana getirmekle birlikte; bu durum o kadının bedeninin maddî anlamda kirli, pis olduğu anlamına gelmez. Hayızlı kadınlar bu dönemde hamur yoğurmak, yemek, temizlik gibi evlerinin her işini yaparlar, günlük hayattan tecrit edilmeleri söz konusu değildir.¹⁸ Hayız dönemi bittikten sonra gusül abdesti alarak hükmî kirlilikten temizlenmeleri de farzdır.¹⁹

2.2. Nifas

Nifas, “çocuk doğurma ve sonrası hali, lohusalık” olarak tanımlanır. Bu dönemde kadının rahminden gelen kana da nifas denilir.²⁰ Organlarından bir kısmı dahi belirilmiş bir ceninin düşmesi sonucu gelen kan da nifas kanıdır. Nifas, Türkçe’de lohusalık kelimesiyle ifade edilir. Nifas kanı da

¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/30.

¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/30; ayrıca bk. Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1/30-33; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/443.

¹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/30; ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/30-33.

¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/32; ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/85.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/85.

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, thk. Fâdî el-Mağribî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1442/2021), 153; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/85.

¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/388.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*. thk: Muhammed Necîb el-Mutî'î (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 2/387-388; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal: Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*, çev. Erdinç Ahatlı v.dğr. (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 1/232-233.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/388.

²⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Nifas”, 455; ayrıca bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34.

hayız kanı gibi, rahmin temizlenmesi için gerekli olan normal ve sağlıklı bir kanamadır.

Nifas kanının en az ne kadar süreceği ile ilgili bir süre tayini yoktur. Nifasın en uzun süresi ile ilgili olarak ise ulemâdan farklı görüşler rivayet edilmiştir. Nifasın devam edebileceği en uzun süre Hanefîlere ve Hanbelîlere göre 40,²¹ Şafîî ve Mâlikîlere göre 60 gündür.²² Fıkıhta bu konuda genel kabul gören görüş nifasın en uzun süresinin 40 gün olduğu görüşüdür.²³ Hayız için geçerli olan yasaklar ve muafiyetler nifas için de geçerlidir.²⁴

2.3. İstihâze

İstihâze, “kadınlardan bir hastalık sebebiyle zuhur eden ve rahimden başka bir yerden gelip cinsel organ yoluyla dışarı akan bir kan” olarak tanımlanır.²⁵ Fıkıh dilinde kadınlardan hayız ve nifas dışında gelen kanamalar istihâze olarak kabul edilir. Hayzın en az süresinden daha da az ya da hayız ve nifasın en uzun süresinden daha fazla gelen kanamalar, hamilelik esnasında gelen kanamalar istihâze olarak kabul edilir. İstihâze hayız ve nifasta olduğu gibi hükmi kirlilik meydana getirmediği için, kan kesildiğinde gusûl abdesti almak da zorunlu değildir.²⁶

Hayız ve nifas dönemindeki kısıtlama ve yasaklar istihâzede söz konusu olmadığı için, hayız/nifas ve istihâze kanının belirlenmesi hem ibadet hem iddetin belirlenmesi gibi hukukî konular açısından önem taşır. Bu nedenle Hz. Âişe’den rivayet edilen şu hadis konumuz açısından önemlidir:

“Fâtıma bint Hubeyş, Resûlullah’a hitaben “Ya Resûlallah! Ben temiz olamıyorum, namazı terk edeyim mi” diye sordu. Resûlullah (s.a.s.) “Bu, ancak bir damar (kanı)dır, hayız değildir. Hayız (vakti) geldiği zaman, namazı bırak, hayız zamanı geçince kendinden kanı yıka ve namaz kıl” buyurdu.”²⁷

Bu hadis-i şeriften hayız kanının belli bir döneminin olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönem geçtikten sonra hâlâ kanamanın devam etmesi,

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/34; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/427.

²² Nevevî, *Minhâcü’l-İslâmî*, 156; İbn Kudâme, *el-Muğnî* 1/427.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/427.

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34; Nevevî, *Minhâcü’l-İslâmî*, 156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/432.

²⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “İstihâze”, 264.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/421.

²⁷ Buhârî, “Hayz”, 9 (No: 11); ayrıca bk. Buhârî, “Hayz”, 20 (No: 25); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1374/1955), “Hayz”, 333; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’ul-kebir*; thk. Beşşar ‘Avvel el-Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Taharet”, 93 (No:125); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru’l-Kible l’is-Sekâfeti’l-İslâmiyye - Beirut: Müessesetü’r-Reyyan - Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1419/1998), “Tahâret”, 106 (No: 266-267).

kadınlarda bir hades hâli meydana getirmemekte ve normal ibadet hayatına devam edilmesine engel olmamaktadır. İstihâze kanı, hayız ve nifasın aksine normal olmayan hastalıklı bir durumdur. Bu nedenle fıkhîta özür hâli olarak kabul edilir ve müstehâza kadınlar abdest/namaz konularında özürü kişilerin hükümlerine tâbî olurlar.²⁸

2.4. Hayız ve Nifas Dönemlerindeki Muafiyetler ve Yasaklar

Kadınların özel dönemleri olan hayız, nifas ve istihâze, fikhin temizlik, namaz, oruç, hac, cinsî münasebet, talâk, iddet gibi konularını yakından ilgilendirdiği için başlangıcı, sonu, en az ve en fazla süresi, temizlik döneminin en kısa süresi vb. açılardan fıkıh kitaplarında ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, doğru tespitlerde bulunarak hem kadınların hem de başta eşleri olmak üzere aile bireylerinin hayatını kolaylaştırmak içindir.

İslâm fıkhında kadınların özel dönemlerindeki muafiyetler/yasaklar hayız ve nifas dönemleri ile ilgili olup, istihâze durumunda söz konusu yasak ve muafiyetler geçerli değildir. Bunlar; hayızlı ve lohusa kadınların namaz kılması, oruç tutması, Kur'an okuması ve Kur'an'a dokunması, Ka'be'yi tavaf etme, camiye girmelerinin ve cinsel ilişkinin yasak olmasıdır.

2.4.1. Namaz Kılmak ve Oruç Tutmak

Hayız ve nifas dönemleri içerisinde kadınlar, namaz kılamaz ve oruç tutamazlar.²⁹ Söz konusu yasaklar Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden hayız döneminde -dolayısıyla da nifas döneminde- kadınların namaz kılması ve oruç tutmasının yasaklandığını öğreniyoruz. Muâze'den rivayet edildiğine göre bir kadın Hz. Aişe'ye gelerek şöyle sormuştur: “Bizden birimiz hayız günlerinde geçen namazlarımızı kaza eder mi? Bunun üzerine Aişe “Harûralı mısın sen” dedi. “Herhangi birimiz hayız olur ve (geçen namazlarını) kaza etmekle emrolunmazdı.”³⁰

Kadınların kılmadıkları namazları kaza etme sorumlulukları bulunmamakla birlikte, tutmadıkları Ramazan oruçlarını sonradan kaza etmeleri gerekir.³¹ Bu konuda İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır.³² Namazda olduğu gibi tahâret şart olduğu için hayız/lohusalık dönemlerinde tilâvet secdesi ve şükür secdesi de yapılamaz.³³

²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/33; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/33; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/386.

²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 153.

³⁰ Tirmizî, “Taharet”, 97 (No: 130); ayrıca bk. Müslim, “Hayz”, 335 (1/265); Buhârî, “Hayz”, 21 (No:26).

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/92; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 153; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/241.

³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/92; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/265.

³³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/265.

2.4.2. Ka‘beyi Tavaf Etmek

Hayız ve nifaslı kadınlara yasaklanan bir diğer ibadet de Ka‘be’yi tavaf etmektir.³⁴ Bu hallerde tavaf ibadetinin yapılamayacağı konusunda da ulemâ ittifak etmiştir.³⁵ Bu hükmün delili Hz. Âişe’den rivayet edilen şu hadistir:

“Biz ancak haccetmeyi düşünerek yola çıktık. Serif’e geldiğimizde ben hayız oldum. Resûlullah yanıma girdi. Ben ağlıyordum. ‘Neyin var? Hayız mı oldun?’ dedi. ‘Evet’ dedim. Bu Allah’ın Âdem kızları üzerine yazdığı bir iştir. Binaenaleyh sen Beyti tavaf etmek dışında hacıların eda ettiği mensekleri eda et” buyurdu. Âişe dedi ki: Ve Resûlullah, kendi kadınları adına sığır kurban etti.”³⁶

Hz. Âişe’den rivayet edilen bu hadis, hayızlı kadının tavaf yapamayacağını ifade etmekle birlikte, bu hadisten hac ve umre ibadetlerini yerine getirmek isteyen bir kadının tavaf dışındaki diğer bütün menâsiki yerine getirebileceğini de anlıyoruz. Hatta ihrama girmek, Arafat vakfesi, Müzdelife vakfesi, şeytan taşlama gibi belli bir zamana bağlı ibadetlerin hayız gerekçesiyle ertelenebilmesi mümkün değildir. Hac ve umrede hayız sebebiyle ertelenmesi gereken tek ibadet Ka‘be’nin tavaf edilmesidir. Bu konudaki bilgi eksikliği hayız dönemindeki kadınların mikât yerlerinden ihrama girmeden geçmelerine neden olmakta ve sonrasında tekrar mikât mahalline dönmek ya da kurban keserek ceza ödemek gibi sıkıntılar yaşanmaktadır.

2.4.3. Kur’an Okumak ve Kur’an’a Dokunmak

Ulemânın cumhuruna göre hayızlı kadınların Kur’an okuması câiz değildir.³⁷ Bu konuda İbn Ömer’den (ö. 73/693) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle demiştir: “Hayızlı ve cünüb Kur’an’dan bir şey okumasın.”³⁸

Mâlikî mezhebinde bu konuda farklı bir görüş benimsenmiş; cünüb kimselerin Kur’an okuyamayacağı kabul edilmekle beraber, hayız durumunun uzun sürmesi ve istenildiği zaman bitirilememesinden dolayı hayızlı kadının Kur’an okuyabileceği kabul edilmiştir.³⁹ Bu hükmün gerekçesi olarak, hayız süresince kadınların Kur’an okuması yasaklansa, Kur’an’ı unutmamasından korkulacağı ifade edilmiştir.⁴⁰ Hayızlı ve lohusa

³⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/92; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/387; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/267-268.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/92; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/267.

³⁶ Buhârî, “Hayz”, 2 (No:1); ayrıca bk. Buhârî, “Hayz”, 8 (No:10).

³⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/84; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/387; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/241.

³⁸ Tirmizî, “Tahâret”, 98 (No: 131).

³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l müctehid*, 1/84; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/243.

⁴⁰ Muhammed b. Arafе ed-Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî ‘ale’s-Şerhi’l-kebir*; thk. Ebu’l Fadl ed-Dimyâtî - Ahmed b. ‘Ali (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1443/2021), 2/241-242;

kadınların Kur'an okumasının câiz olup olmaması konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, Allah'ı zikretmelerinde bir sakınca yoktur.⁴¹

Ulemanın cumhuru hayızlı kadının mushafa dokunmasının ve onu taşımasının da câiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁴² Hanefî ve Zeydî âlimler ise, hayızlıyken mushafın kılıfı veya çantası ile taşınmasının câiz olduğunu kabul ederler. Mâlikîler ise, bu yasağı kabul etmekle birlikte, öğretmen ve öğrenci kadınları bundan istisna etmişler ve onların hayızlıyken mushafa dokunmalarının ve onu taşımalarının câiz olduğunu kabul etmişlerdir.⁴³

2.4.4. Camiye Girmek

Hayızlı ve cünüp olan kimselerin camiye girmesinin câiz olup olmaması hakkında fıkıh literatüründe üç görüş bulunur. Bu görüşlerden birincisine göre hayızlı ve cünüp kimseler mutlak olarak camiye giremezler. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve takipçileri⁴⁴ ile Hanefîler⁴⁵ bu görüşü savunmaktadırlar. İkinci görüşe göre, hayızlı ve cünüp kişiler caminin içinden geçebilir ancak cami içerisinde bekleyemezler. İmam Şafî (ö. 204/820) bu görüşü savunanlardandır.⁴⁶ Üçüncü görüşü savunanlar ise, caminin içinden geçmenin de orada durmanın da câiz olduğunu kabul etmektedirler. Bu sonuncu görüş Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve takipçileri tarafından savunulmaktadır.⁴⁷

Kur'an okuma, Kur'an'a dokunma, camiye girme konularında ulemâ arasındaki farklı görüşler, bu konudaki âyetlerin farklı yorumlanması ya da rivayet edilen hadislerin sıhhat derecelerinin farklı değerlendirilmesi ile ilgilidir.⁴⁸

Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/267-268; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/243.

⁴¹ Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/243.

⁴² Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/244.

⁴³ Desûkî, *Hâşiye*, 2/241; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/244; ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/83.

⁴⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31.

⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/268; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid*, 1/83.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid*, 1/83.

⁴⁸ Bu konularla ilgili farklı görüşleri toplayan ve değerlendiren çalışmalar vardır. Daha ayrıntılı tartışmalar ve farklı rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Abdurrahman Haçkalı, "Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V; İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 283-299; Ahmet Yaman, "Âdet Gören Kadının İbadeti", *Mehir* (Yaz 1998), 5-13; Ali Yüksek, "İslâm Fıkıhına Göre Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 77-97; Mustafa Hocaoğlu, "Âdetli Kadının Mushaf'a Dokunması ve Okuması", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V; İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 329-345; Şule Soyal Şenol, "Kadınların Özel Hallerinde Kur'an

2.4.5. Cinsel İlişki Yasağı

Hayız dönemiyle ilgili en önemli yasaklardan biri bu dönemdeki kadınla cinsel ilişkiye girilmesinin haram olmasıdır.⁴⁹ Allah Teâlâ Bakara Sûresinin 222. âyetinde erkeklere hitap ederek hayızlı olan eşleriyle cinsel ilişkide bulunmalarını yasaklamıştır.⁵⁰

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجْبُصِ قُلْ هُوَ آدَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجْبُصِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَاِذَا قَدَّاهُنَّ فَاعْتَبِرُوا لَكُمْ فِي الْبُحْبُوحِ حَتَّىٰ تَطْهُرْنَ
فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

“Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O, bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah, çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”⁵¹

Allah Teâlâ bu âyette erkeklere eşleri ile münasebetlerinde bir sınır çiziyor ve âdetli eşleriyle cinsel ilişkiyi yasaklıyor. Buradaki nehyin haramlık ifade ettiği konusunda ulemâ arasında icmâ vardır. Haramlık hükmü Kitap, Sünnet ve icmâ ile kesin bir şekilde sabittir. Âyetteki temizlenmekten maksat da, hayzın meydana getirdiği büyük hadesten dolayı gusül abdesti alınmasıdır.

Bakara Sûresi 222. âyetin medenî olduğunu ve Medine’de yaşayan Müslümanların aynı şehirde yaşadıkları Yahudilerin inanç ve sözlerinden etkilendiğini dikkate aldığımızda âyetin anlamını daha iyi anlamak mümkün olacaktır. Yahudiler hayızlı kadınları pis sayarlar ve onlardan uzak dururlardı. Bu uygulamalar Peygamber Efendimiz’e (s.a.s.) sorulduğunda, Allah Teâlâ bu âyetle meseleye açıklık getirmiş ve orta yolun ne olduğunu bildirmiştir.⁵²

Hayız döneminde cinsel ilişki hariç eşlerin birbiriyle münasebetinin sınırları hakkında ulemâ arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte⁵³, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) uygulamalarından hayızlı kadına dokunulabileceğini yani bu dönemdeki kadınların teninin necis olmadığını öğreniyoruz. Ayrıca hayız gören boşanmış kadınların üç hayız dönemi veya üç temizlik dönemi beklemelerinin gerekmesinden; hamile kadınların da doğum yapınca iddetlerinin bitmesinden dolayı, hayız ve nifasın boşanma hukukuyla

Okuması ve Kur’an’a Dokunması ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2018), 129-155.

⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/31; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/386; Nevevî, *Minhâcü’t-îlâbîn*, 153.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/92

⁵¹ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2010), el-Bakara 2/222.

⁵² Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/353.

⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/92; Nevevî, *Minhâcü’t-îlâbîn*, 153.

da yakından ilgisi vardır. Bu nedenle, hayız döneminde boşama da câiz değildir.⁵⁴

3. Hayız ve Nifas Dönemleriyle İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamalar ve Bunların İslâm Fıkıhı Açısından Değerlendirilmesi

İslâm fıkıhı açısından kadınların özel dönemleriyle ilgili hükümler ikinci bölümde zikrettiklerimiz olmakla birlikte, halk arasında temel dinî kaynaklarımız olan Kur'an ve Sünnet naslarıyla hiç ilgisi olmayan, hatta onlara ters düşen inanç ve uygulamaların mevcudiyeti bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Hurafe üreten zihniyet özellikle hayız ve nifas dönemleriyle ilgili İslâm dinine ait olmayan pek çok inanç ve uygulamayı insanların hayatına soktuğu için, çalışmamızın bu bölümünde söz konusu bâtıl inanç ve uygulamalardan örnekler vererek bu örnekleri İslâm fıkıhı açısından değerlendirmek istiyoruz.

3.1. Hayız Döneminde Kadınların Necis Kabul Edilmesi ve Buna Bağlı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Allah Teâlâ'nın "Âdem'in kızlarına yazmış olduğu bir hal" olan hayız, yaşanması gereken doğal sürecinden koparılmış ve bazı toplumlarda bir tabu haline getirilmiştir. Bir kısım Müslümanların da zihnine ve hayatına sokulan hayız dönemi ile ilgili hurafe örneklerinin önemli bir kısmı, bu dönemde kadınların tenlerinin pis kabul edilmesi ile ilgilidir. Bunlardan bizim ulaşabildiğimiz örnekleri şöyle sıralamamız mümkündür:

➤ Hayızlı kadın çamaşır yıkayamaz, hamur yoğuramaz, yoğurt mayalayamaz, turşu kuramaz, eğer kurarsa turşusu tutmaz⁵⁵ ya da hayızlı kadın akşam ezanından sonra küpten turşu çıkarırsa o turşu bozulur.⁵⁶

➤ Hayızlı gelin mutfağa gitmez, yemekleri kaynana yapar.

➤ Hayızlı kadınlarla birlikte yemek yenmez, onlarla aynı yatakta yatılmaz.⁵⁷

➤ Hayızlı kadın, tarla ve bahçeye gidemez,⁵⁸ sebze bahçesinden geçerse sebzeleri kurutur.⁵⁹

Hayızlı kadının pis kabul edilmesi inancı, lohusa kadınlar için de oldukça yaygındır.⁶⁰

➤ Lohusa da adetli kadın gibi kışlık, salça ya da tarhana yapamaz, turşu kuramaz, hatta açılmış bir turşunun içine elini soktuğunda o

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/387-388.

⁵⁵ Mustafa Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014), 84.

⁵⁶ Kemalettin Erdil, *Yaşayan Hurafeler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 94.

⁵⁷ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 84.

⁵⁸ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 83.

⁵⁹ Erdil, *Yaşayan Hurafeler*, 94.

⁶⁰ Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 146.

turşunun bozulacağına inanılır.⁶¹ Lohusa kadın kırkı çikana kadar yemek pişiremez,⁶² elini hamura süremez.⁶³

İlkel toplumlarda da hayızlı kadınların başkalarıyla yemek yememesi, bazı yiyeceklere dokunmaktan kaçınması, sığır ve av hayvanlarından uzak durması hatta âdet dönemi için yapılmış özel kulübelerde kalması gibi uygulamalar mevcuttur. Hayız kanının tehlikeli bir şey olarak görülerek özellikle erkeklerin hayızlı kadınlardan kendilerine zarar geleceğine inanmaları gibi ilginç durumlar yaşanmış ve yaşanmaktadır.⁶⁴

Yukarıda zikrettiğimiz bâtil inançların İslâm dini açısından kabul edilemez olduğunun anlaşılabilmesi için, fıkhıdaki hades ve necâset kelimeleri arasındaki farkın çok iyi bilinmesi gerekir. Hades, “manevî pislik, bazı ibadetlerin yapılmasına şer’an mani olan ve hükmî necâset sayılan cünüplük ve abdestsizlik hali” olarak tanımlanır.⁶⁵ Necâset ise, “maddeten pis şey; şer’an pis görülen şey” anlamına gelmektedir.⁶⁶ Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere hayız, nifas ve cünüplük dolayısıyla meydana gelen hades hali gusül abdesti almayı gerektirmekle birlikte, kişinin bedenini/tenini kirleten maddî bir kirlilik meydana getirmez. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka şey de hayız, nifas ve istihâze kanının necis olmasından dolayı, sadece kanın bulaştığı yerlerin temizlenmesidir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) müminin necis olamayacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Buna ilave olarak hayızlıyken Hz. Aişe’nin Hz. Peygamber’in (s.a.s) saçını yıkamasından ve taramasından,⁶⁸ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayızlı oldukları dönemde eşlerine dokunduğu, onlarla birlikte uyuduğuna dair hadislerden⁶⁹ anlaşılmaktadır ki, bu dönemlerde kadınların tenleri necis, pis değildir. Hatta Buhârî, *Sahîh*’inde hayız bölümünde bu konu ile ilgili özel bir başlık açmış ve altıncı bâbını “Hayızlı kadının cildine dokunmak bâbı” olarak isimlendirmiş ve bunun serbest olduğunu ifade eden hadisleri bu

⁶¹ Vildan Başak – Saliha Esen, “Uşak İli ve Çevresindeki Doğum ile İlgili İnanış ve Uygulamalar”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/10 (2020), 152.

⁶² Orhan Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961), 71.

⁶³ Yaşar Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları* (Ankara: Asam Yayınları, 2000), 86.

⁶⁴ Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, “Aybaşı”, 32.

⁶⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Hades”, 167.

⁶⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Necâset”, 449.

⁶⁷ Bu konuyla ilgili hadisler için bk. Müslim, “Hayz”, 371; Tirmizî, “Tahâret”, 89 (No:121).

⁶⁸ Müslim, “Hayz”, 297.

⁶⁹ Buhârî, “Hayz,” 6 (No: 6-7-8); Buhârî, “Hayz”, 22 (No:27); bu konuyla ilgili hadisler için ayrıca bk. Müslim, “Hayz”, 293, 295-296 (1/243); Tirmizî, “Tahâret”, 99 (No:132).

başlık altında vermiştir.⁷⁰ Bu nedenle âdetli/lohusa bir kadına dokunmakla kişinin elini yıkaması gerekmediği gibi; bu dönemdeki kadınların yemek yapması, hamur yoğurması, turşu kurması vb. işleri yapmasında da dinen hiçbir sakınca yoktur.

Hayızlı kadınların bedenlerinin temiz olduğunu ifade eden hadislerden biri Hz. Âişe'den rivayet edilen şu hadistir: “Resûlullah (s.a.s.) bana buyurdu ki: Mescidden seccadeyi bana ver. ‘Ben hayızlıyım’ dedim. Buyurdu ki: ‘Senin hayzın elinde değil ya!’⁷¹ Daha ziyade kadınların hayızlıyken camiye girip giremeyecekleri konusunda delil olarak kullanılan bu hadis-i şerifteki ‘Senin hayzın elinde değil ya!’ ifadesinden hayızlıyken ten pis olmadığından dokunulan şeyin de pis olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Kur’an ve Sünnet naslarında hayızlı ve lohusa kadınların tenlerinin necis/pis olması ile ilgili bir bilgi bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) uygulamaları bizlere hayızlı ve lohusa kadınların teninin necis olmadığını, âdet döneminin tehlikeli bir dönem olmayıp doğal bir süreç olduğunu açıkça göstermektedir. Buna ilave olarak gerek klâsik gerek sonraki dönemde telif edilmiş fıkıh kitaplarında kadınların özel dönemlerinde necis sayıldığını ifade eden şaz bir görüş dahi tespit edemedik. Özel dönemlerinde kadınının terinin, tükürüğünün, teninin temiz olduğuna dair ulemâ arasında görüş birliği vardır.⁷² Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, temizlik konusunda dikkat edilmesi gereken şey, kanın necis olması dolayısıyla kan bulaşan yerlerin temizlenmesidir.

3.2. Hayızlı Kadınların Dinî Hayatlarıyla İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Hayız ve nifas hallerinin kadınların dinî hayatıyla yakından bir ilişkisinin olduğunu ve bunun fıkıh kitaplarında ayrıntılarıyla incelendiğini ifade etmiştik. Dinî bilginin kaynağı araştırılmadan oradan buradan kulaktan dolma şekilde öğrenilmesi, doğru bilgilerin tamamen çarpıtılarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bununla ilgili tespit ettiğimiz örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

➤ Genç kızların evleninceye kadar Ramazan ayında adet gördüklerinde, oruçlarını bozmamaları gerekir.⁷³

➤ Temizlenmediği halde hayızlı kadının ilk üç günden sonra Ramazan ayında oruç tutması gereklidir.⁷⁴

Hayız döneminde namaz kılmanın ve oruç tutmanın yasak olduğu ve tutulan oruçla kılınan namazın geçerli olmadığı konusunda fukahâ

⁷⁰ Konuyla ilgili hadisi şerifler için bk. Buhârî, “Hayz”, 6 (6-7-8).

⁷¹ Tirmizî, “Tahâret”, 101 (No: 134).

⁷² Nevevî, *el-Mecmû*, 2/387-388.

⁷³ Varlı, *Bid’at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 350; Aysel Zeynep Tozduman, *Yaşayan Cahiliyye* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1987), 103.

⁷⁴ Varlı, *Bid’at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 350.

arasında icmâ olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu dönemde tutulamayan Ramazan oruçları daha sonra kaza edilirken, kılınmayan namazların kaza edilmesine gerek yoktur.⁷⁵ Genç kızlar evlenene kadar oruçlarını bozmadıklarında, tuttıkları bu oruçlar geçerli olmayacağı için sonradan kaza edilmeleri gerekir. Evlenene kadar bu kaza oruçlarının tutulmadığını düşündüğümüzde yıllarca biriken bir oruç borcunun altından kalkmak çok daha zor olacaktır. Bundan daha da tehlikeli olanı, oruç tutmanın gerekli olduğuna inanmaktır ki, bu şer‘î nasrlara tamamen aykırıdır. Bu örnekler, bâtil inanç ve uygulamaların dinî hayatta nasıl bir tahribat yaptığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu nedenle hem dünya hem de âhîret hayatını ilgilendiren dinî bilgilerin sahih kaynaklardan öğrenilmesinin çok önemli olduğunu burada da vurgulamak istiyoruz.

➤ Hayızlı kadın ihrama girmez.

Hac ve umre ibadetlerini yapmak isteyen herkesin -hayız ve nifas dönemindeki kadınlar da dâhil- önce ihrama girmesi gerekir. Hayız ve nifas halleri, sadece tavaf yapmaya engeldir, ihrama girmeye engel değildir. İhrama girerken yapılması gereken niyet ve söylenmesi gereken telbiye duası için kişinin gusül abdestinin bulunması şart değildir. Hatta âfâkî hacıların mîkât bölgelerini ihramsız olarak geçmeleri ya tekrar mîkât bölgesine geri dönmeyi veya ceza ödemeyi gerektireceğinden,⁷⁶ âdetli kadınların da tam zamanında ihrama girmeleri hem ceza ödemek zorunda kalmamak hem de hac ve umrenin sıhhati için çok önem arz eder.

➤ Hayızlı kadınlar kabir ziyareti yapamazlar.

➤ Hayızlı kadınlar cenaze yıkayamazlar.

➤ Hayızlı kadınlar ölünün yüzüne bakamazlar.

Kadınların hayızlıyken kabir ziyaret etmelerinin, cenaze yıkamalarının, ölünün yüzüne bakmalarının yasak olmasının dinî bir temeli yoktur. Kabir ziyareti, cenaze yıkama ve ölünün yüzüne bakmayla ilgili bir yasak olmadığı gibi,⁷⁷ bunları yapmak için kişinin gusül abdestinin bulunması da şart değildir. Bunlar şer‘î yasaklarla ilgili temeli sağlam yeterli bilgiye ulaşamamış insanların kulaktan dolma bir şekilde öğrenip yaydıkları şeylerden ibarettir.

3.3. Hayızlı Kadınların Lohusa Anneleri ve Yeni Doğmuş Bebekleri Ziyaretleriyle İlgili Bâtil İnançlara Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Hayız dönemindeki kadınların lohusa kadınları ve yeni doğmuş bebekleri ziyaret etmelerini yasaklayan ya da kötü gören bir algının halk

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/92; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/31; Nevevî, *Minhâcü'l-İlâlibîn*, 153; Zeydan, *el-Mufasssal*, 1/241.

⁷⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/152.

⁷⁷ “Âdetli kadınların, cenazenin yanında bulunmaları ve kabir ziyareti yapmaları câiz midir?”, *Din İşleri Yüksek Kurulu: Fetvalar* (İzmir: DİB Yayınları, 2018), 103.

arasında ciddî bir yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bununla ilgili tespit edebildiğimiz bâtil inanç örneklerini şöyle sıralayabiliriz:

➤ Hayızlı kadın, kırkı çıkmamış bebeğe bakarsa, çocukta sivilce çıkar, yüzü gözü yara olur.⁷⁸ Âdet döneminde olan kadınların lohusa anneleri ziyarete gitmemesinin nedenlerinden biri budur.

➤ Hayızlı kadın lohusa kadını ziyarete giderse, lohusanın tekrar hamile kalamayacağına inanılır.⁷⁹

➤ Lohusa bir kadını, başka bir lohusa kadın ya da hayızlı kadın ziyaret ettiğinde bebek hastalanır ya da ölür.⁸⁰

Şer‘an hayızlı kadınların, lohusa anneleri ve kırkı çıkmamış bebekleri ziyaret etmesinde ya da onlara refakat etmesinde bir sakınca yoktur. Anne ve bebek ölümlerinin çok sık yaşandığı yer ve zamanlarda gerçek neden bilinmediği için, hastalığın nedeni lohusa kadınların birbirini ziyaret etmesi ya da hayızlı kadınların ziyareti ile açıklanmış olabilir. Ancak bu yorumların dinî hiçbir dayanağı bulunmamakla birlikte uygulanabilmeleri de mümkün değildir. Zira günümüzde doğumların önemli bir kısmı hastanelerde ya da doğum evlerinde yapılmaktadır. Doğumu yaptıran ve bebeğe bakım yapan doktor, hemşire ve ebeler de âdet görür ve bu dönemde işlerine ara vermeyip çalışmaya devam ederler. Doktor, ebe ve hemşirelerin hayızlı olmasından dolayı hiçbir lohusa anne ve bebek zarar görmediğine göre, dinî dayanağı zaten olmayan söz konusu inançların asılsızlığı tecrübeyle de kanıtlanmış olmaktadır.

3.4. Hayızla İlgili Diğer Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Hayız dönemiyle ilgili herhangi bir başlık içerisine dâhil edemediğimiz ancak toplumda yerleşik olan muhtelif bâtil inançları da şöyle sıralayabiliriz:

- Hayızlıyken gökyüzüne bakılmaz.
- Hayızlı kadın ağaca çıkamaz.
- İlk hayız kanı görüldüğünde kaç baca sayılırsa o kadar âdet görülür

Hayız dönemiyle gökyüzüne bakma, ağaca çıkma ya da baca sayma arasında nasıl bir bağlantı kurulduğunu tespit edemedik. Dinî ve mantıkî hiçbir temeli olmayan söz konusu inanç ve uygulamaların Müslüman toplum içerisinde yerleştiğini görmek son derece şaşırtıcı ve üzücüdür

- Hayızlı kadınlar saçlarını ve tırnaklarını kesemezler.
- Kesilen saç ve tırnakların atılmayıp gusül esnasında onların da yıkanması gerekir.

⁷⁸ Tozduman, *Yaşayan Cahiliyye*, 109; Başak – Esen, “Uşak İli ve Çevresindeki Doğum ile İlgili İnanış ve Uygulamalar”, 152.

⁷⁹ Heba Abu Salih, “Ürdün’deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)”, *AHBV Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi (AKAF)* 2/1 (2020), 18.

⁸⁰ Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, 7.

Toplum içerisinde bu konuda kadınlar arasında ciddi bir kafa karışıklığının olduğu görülmektedir. Kur'an ve Sünnet naslarında saç ve tırnak kesilmesiyle ilgili bir yasak olmadığı gibi, muteber fıkıh kitaplarının hiçbirinde hayız ve nifas dönemlerinde saçların ve tırnakların kesilmesiyle ya da kesilen saçlarla tırnakların atılmayıp gusül esnasında yıkanmasının gerekliliği ile ilgili hiçbir bilgiye rastlamadık. Bu bilgilerin de sahih dinî bilgi kaynaklarına dayanmadan halk arasında yaygınlık kazandığı ortadadır.⁸¹

3.5. Nifas Dönemiyle İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkıhı Açısından Değerlendirilmesi

Çalışmamız esnasında başvurduğumuz kaynaklardan nifas dönemi ile ilgili olarak üretilen bâtıl inançların halk arasında oldukça fazla yayılıp yerleştiğini ve halk inançları ile ilgili yapılan araştırmalarda yer alan, doğum sonrası anne ve bebekle ilgili olarak farklı yörelerde fakat birbirine çok benzeyen uygulamalar olduğunu tespit ettik. Söz konusu inançlar daha çok al basması, kırk basması, kırk günden sonra temizlenme, anne ve bebeğin dışarı çıkarılmaması konularında yoğunlaşmaktadır. Nifas dönemi ile ilgili tespit edebildiğimiz bâtıl inanç ve uygulamaları gruplara ayırarak İslâm fıkıhı açısından değerlendirmek istiyoruz.

3.5.1. “Al Basması” İncancına Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Lohusa kadınlarla ilgili en yaygın halk inançlarından biri “al, al karısı, al anası” gibi adlarla da anılan al karısı incancıdır. Lohusa annelere ve çocuklarına zarar verdiğine hatta onları öldürdüğüne inanılan al karısı şöyle tanımlanmaktadır: “Uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek, bir dudağı yerde bir dudağı gökte, bazan zenci suratlı, tepesinde gözü olan, çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratıktır. Küpüne binerek bir gecede Kırım'a gidip gelebilir. Çok korkunç bir sesi vardır.”⁸² Tarif edilen bu cin ya da kötü ruhun anne ve bebeğe zarar vermemesi için, her ikisi de kırk gün boyunca yalnız bırakılmazlar.⁸³ Anne ve bebeğin al karısından zarar görmemeleri için yapılan farklı uygulamalar da bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabilmemiz mümkündür:

➤ Lohusa ile bebeğin bulunduğu odaya Kur'an, elek, ayna, süpürge, soğan, sarımsak gibi şeyler konulur.⁸⁴

➤ Lohusa anne ile bebeğin yastıklarının altına Kur'an, erkek pantolonu ya da yeleği, kama, orak, bıçak, maşa, kurgu, ocaklı kılıcı, demir

⁸¹ “Âdet döneminde, lohusalıkta yahut cünüpken genel vücut temizliği yapmakta bir sakınca var mıdır?”, *Din İşleri Yüksek Kurulu: Fetvalar*, 110.

⁸² Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 75.

⁸³ Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 81.

⁸⁴ Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 81-82; ayrıca bk. Koçoğlu, 21. *Yüzyıl Türkiyesinde Hurafeler*, 31; Örnek, *Türk Halkbilimi*, 145; Erdil, *Yaşayan Hurafeler*, 94.

âlet, makas, ekmek, soğan/sarımsak, çörekotu, kolan, at yuları konur ya da yastıklarına iğne veya çuvaldız sokulması gibi yörelere göre farklı âdetler uygulanmaktadır. Bütün bu tedbirlere rağmen lohusa anne ve bebek al basmasına uğradıysa al karısının korkması için ansızın silah atılması, demir gibi madenî âletlerle gürültü yapılması gibi uygulamalar yapılmaktadır.⁸⁵

➤ Lohusa kadının cinlerden korunması için başucuna demir parçası, bıçak ya da süpürge konur.⁸⁶

➤ Lohusa annenin başına al bağlanır.⁸⁷

➤ Lohusa annenin odasında gece gündüz lamba yakılır.⁸⁸

Sağlık hizmetlerinin yetersiz olduğu yerlerde ve hastalıkların nedenlerinin bilinmediği zamanlarda lohusa anne ve yeni doğan bebeklerde görülen rahatsızlıklar fark edilmekle beraber sebepleri yanlış yorumlanarak cinlerle/kötü ruhlarla bağlantı kurulmuştur. Bunun sonucu olarak alınan tedbirler de yukarıda zikrettiğimiz şekilde olmuştur. Gerek al karısı inancı gerekse tahayyül edilen bu varlığa karşı alınan tedbirlerin hiçbiri Kur'an ve Sünnet naslarına dayanmamaktadır. "Cin" kategorisinde olan ve insanlardan önce yaratılmış görülmeyen varlıkların mevcudiyeti Kur'an ve Sünnet naslarında var olmakla birlikte, bu varlıkların lohusa anne ve bebeklerin hasta olmasına neden olduğu ve bu cinin de kadın olduğuna dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla al karısı inancının dinî bir dayanağı olmadığı gibi, ondan korunma tedbirlerinin de dinî bir dayanağı yoktur.

3.5.2. "Kırk Basması" İncine Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Lohusa kadınlarla ilgili bir diğer bâtıl inanç da kırk basması inancıdır. Kırk basması/kırk düşmesi/kırk karışması/lohusa basması gibi değişik isimlerle ifade edilen bu inanç, lohusa annenin çocuğunun doğumdan sonraki kırk gün içerisinde hastalanmalarıyla ya da hastalıklarıyla ilgilidir.

➤ İki lohusa anne ya da henüz kırkı çıkmamış iki bebek karşılaşırlarsa çocuklardan biri iyi gelişmez, yani diğer bebek tarafından basılmış olur.⁸⁹

➤ Kırk basmasından kaçınmak için, lohusa anneler ve bebekleri kırk gün boyunca dışarı çıkarılmazlar. Lohusa anneler ve çocukları birbirleriyle karşılaştırılmazlar.⁹⁰ Ayrıca aynı gün doğan çocuklarla bunların anneleri

⁸⁵ Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 82-83.

⁸⁶ Yaşar Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 7.

⁸⁷ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 90.

⁸⁸ Abdurrahman Küçük, "Alkarısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/469.

⁸⁹ Tozduman, *Yaşayan Cahiliyye*, 109.

⁹⁰ Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 85; Örnek, *Türk Halkbilimi*, 146; Abû Sâlih, "Ürdün'deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir

ya da lohusa ile kırklı gelin ve lohusa ile bir hayvanın karşılaşmaması gerekir.⁹¹

➤ Kırk basmasını önlemek için yapılan uygulamalardan biri de eşiklerden geçilirken besmele çekilmesidir.⁹²

➤ Amasya köylerindeki bir başka uygulamaya göre, henüz kırkı çıkmamış anne ve bebekler bir araya geldiklerinde, anneler kendileri ve çocuklarının zarar görmemesi için iğne değiş tokuşu yaparlar⁹³ ya da annelerin aralarından su dökülür.⁹⁴

➤ Henüz kırkı çıkmamış bebeği ziyaret eden kişi, kırk basmasını diye bebeğe kâğıt ya da demir para verir.⁹⁵

Lohusa anne ve bebeğinin kırk basması tehlikesiyle karşı karşıya kalmamaları için “kırklama” uygulaması da yapılmaktadır. Kırklanan anne ve çocuk lohusalık döneminin yukarıda ifade edilen yasaklarına uymak zorunda değildirler. Kırklama ameliyesi doğumdan yedi, sekiz, yirmi, çoğunlukla da kırk gün sonra yapılır. Kırklama ameliyesi su kullanarak ya da kullanmayarak iki farklı şekilde yapılır.

Lohusalık döneminde anne sağlığını ve hayatını en çok etkileyen konulardan biri “lohusalık humması” olarak da isimlendirilen enfeksiyonlardır.⁹⁶ Sağlık hizmetlerine ulaşmanın çok zor olduğu ya da mümkün olmadığı yerlerde yeni doğum yapmış anne ve bebeklerde ters giden şeyler elbette orada yaşayan insanlar tarafından fark edilmiştir. Ancak anne ve bebek ölümlerinin en önemli nedenlerinden biri olan enfeksiyonlar halk arasında bilinmediği için, hastalık belirtilerinin insanüstü varlıkların tasallutuyla ya da yukarıda zikrettiğimiz durumlarla açıklanmıştır.

Doğum sonrasında anneler psikolojik olarak da zorluklar yaşamaktadırlar. Düşen östrojen ve progesteron seviyeleri annenin ruh halini olumsuz yönde etkilemektedir. Doğum sonu bebek hüznü, depresyon ve psikoz bu dönemde en çok görülen sorunlardır.⁹⁷ Bu hastalıkların tanımlarının henüz yapılmadığı zamanlarda da lohusa anneler bu problemleri yaşamışlar ancak bunlar al karısıyla ya da cinlerle

Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)”, 18; Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, 87.

⁹¹ Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 86-87.

⁹² Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 70.

⁹³ Malik Muratoğlu vd., *Özbekistan - Anadolu Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1996), 13.

⁹⁴ Varlı, *Bid’at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 90.

⁹⁵ Karanî Bedir, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim* (İstanbul: Ravza Yayınları, t.s.), 98.

⁹⁶ *Kadın Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği El Kitabı*, haz. Anahit M. Coşkun (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), 301.

⁹⁷ *Kadın Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği El Kitabı*, haz. Anahit M. Coşkun, 310.

ilişkilendirilmiştir. Anneler üzerindeki erkek çocuk doğurma baskısı kız çocuğu dünyaya geldiğinde annenin ve bebeğin değersizleştirilmesi, hamileliğin beklenmeyen ve istenmeyen bir hamilelik olması vb. nedenlerle annenin üzerinde psikolojik ve sözlü bir baskı oluşmaktadır. Söz konusu zorlukların değişen hormon salgıları ve kan kaybı ya da enfeksiyonlarla ortaya çıkan fiziksel zorluklarla birleştiğini düşündüğümüzde lohusa kadınlardaki hastalıkların sayısı elbette artacaktır.

Lohusalık, kadınların doğum nedeniyle kan kaybettiği, zayıf düştüğü, enfeksiyonlara açık olduğu, duygusal olarak desteğe ihtiyaç duydukları kritik bir dönemdir.⁹⁸ Bu dönemde eşleri ve yakınları tarafından hem bebek bakımına yardım edilmesi hem de anneye fizyolojik ve psikolojik olarak destek verilmesi, evdeki sorumluluklarına yardımcı olunması elbette çok önemlidir. Aslında geleneksel kültürdeki lohusa anne ve yeni doğmuş bebeğin yalnız bırakılmaması çok değerli bir uygulamadır. Ancak bu dönemde meydana gelen fizyolojik ve psikolojik hastalıkları cinlerle/perilerle/kötü ruhlarla ya da lohusa kadınların birbiriyle karşılaşmasıyla/hayızlı kadınların ziyaretiyle açıklamanın dinî bir dayanağı yoktur. Tıp bilimi geliştikçe doğum sonrası anne ve bebekte ortaya çıkan hastalıkların nedenleri ve tedavi yöntemleri bulunmaktadır. Dolayısıyla koruyucu hekimlik tedbirlerini aldıktan sonra bir hastalık durumuyla karşılaşıldığında yapılması gereken şey, sağlık birimlerine başvurmaktır.

Doğumların hastanelerde ve doğum evlerinde yapıldığı günümüzde lohusa annelerin ve yeni doğan bebeklerin birbiriyle karşılaşmaması mümkün değildir. Lohusa anne ve bebeklerin hastanelerde aynı odada kalmalarının hastalanmalarına neden olmalarının dinî bir dayanağı zaten bulunmamakla birlikte, yaşanan tecrübe de kırk basması inancının temelsizliğini ortaya koymaktadır.

3.6. Lohusa Anne ve Bebeğinin Temizlenmesiyle İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Lohusa kadının ve bebeğinin kırk gün sonunda temizlenmesiyle ilgili olarak da kırklanma ya da kırk çıkarma olarak ifade edilen inançlar ve uygulamalar bulunmaktadır.

- Anne bu günde evdeki bütün kirli çamaşırları yıkar.⁹⁹
- Anne ve bebeğin yıkanacağı suya toplanan kırk tane taş (hatta boncuk ve çivi de katılarak) atıldıktan sonra anne ve bebeğin ikisi de bu sudan yıkanır. Bazı yerlerde lohusa annenin başkalarının da görebileceği

⁹⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler için bk. *Kadın Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği El Kitabı*, haz. Anahit M. Coşkun, 294-315.

⁹⁹ Başak - Esen, "Uşak İli ve Çevresindeki Doğum İle İlgili İnanış ve Uygulamalar", 152.

açık bir yerde yıkanma suyunu ısıtması ve başkaları isterse bu sudan vermemesi gerektiğine inanılmaktadır.¹⁰⁰

İslâm fikhında hayız ve nifasın meydana getirdiği hadesten gusül abdesti alınarak temizlenilmesi farz olmakla birlikte, bu temizlenme kırk gün sonra değil, nifas kanı kesildiği zaman gerekir. İslâm fikhında bazı mezhepler tarafından lohusalığın en uzun süresi olarak kırk gün kabul edilir. Bunun anlamı, kırk günden sonra kanamanın devam etmesi durumunda kadının gusül abdesti alıp normal ibadet hayatına devam etmesinin gerekli olması ve lohusalık dönemi yasaklarının/muafiyetlerinin bitmesidir.¹⁰¹ Lohusalık kanının kırk günden önce kesilmesi durumunda o zaman gusül alınır ve lohusalık dönemi bitmiş olur. Bir başka ifadeyle, kırk ya da -bazı mezheplerce- altmış gün lohusalığın üst sınırını ifade eder, bu günlerden önce de lohusalık bitebilir. Nifas kanının kesilmesinden sonra alınan gusül abdesti, şartları ve uygulaması İslâm fikhınca belirlenmiş olan gusül abdestidir ve lohusalıktan temizlenmek için özel bir gusül abdesti yoktur. Anne ve bebeği yıkanacağı suya taş, çivi, boncuk, gümüş, yüzük vb. yabancı malzemelerin atılmasının, suyun başkalarının görebileceği bir yerde ısıtılmasının dinî açıdan hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Ayrıca çocuğun kırk gün sonunda anneye birlikte yıkanması da dinî bir gereklilik değildir.

3.7. Nifasla İlgili Diğer Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların Değerlendirilmesi

Nifas dönemiyle ilgili tespit edebildiğimiz yukarıda zikrettiğimiz kategorilere dâhil olmayan diğer bâtıl inançları şöyle sıralayabiliriz:

➤ Lohusa güle güle derse sütü gidermiş.¹⁰²

Anne sütü, Rezzâk olan Allah Teâlâ'nın insanoğluna lütfettiği alternatifi olmayan ve eşi bulunamaz bir nimettir. Anne sütünün bol ya da az olması o insanın Allah'ın yazmış olduğu rızıkla ilgili olduğu şüphesizdir, annenin “güle güle” demesiyle bebeğin rızıkı azalmaz. Ancak burada önemli bir nokta da, sütün bollaşması için tecrübeyle elde edilmiş bilgiler kullanılarak gerekli tedbirlerin alınmasının gerekli olduğudur.

➤ Lohusa kadın doğumdan sonra üç ezan vakti geçmeden ve yıkanmadan bebeğini emziremez.¹⁰³

¹⁰⁰ Başak - Esen, “Uşak İli ve Çevresindeki Doğum İle İlgili İnanış ve Uygulamalar”, 152; ayrıca bk. Abû Sâlih, “Ürdün'deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)”, 19; Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, 8.

¹⁰¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/34; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/427.

¹⁰² Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, 70; Tozduman, *Yaşayan Cahiliyye*, 109; Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 90.

¹⁰³ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 90.

Lohusa annelerin bebeklerini emzirmesi için dinen üç ezan vakti beklemeleri gerekmediği gibi, lohusalıktan kaynaklanan hükmi kirlilik bebeği emzirmeye engel değildir. Anneler bebeklerini emzirmek için gusül abdesti almak zorunda değildirler.

➤ Lohusanın yanına geleni aç göndermezler.

Lohusa anneler ve bebekler, yakınlar, eş, dost, akrabalar tarafından hediyelerle ziyaret edilirler. Bu ziyaretler esnasında misafirlere ikramlarda bulunulması dinen de çok hoş ve güzeldir. Ancak misafirlere yemek ikramı yapılmadığı takdirde anneye ya da bebeğe bir zararın dokunacağı inancının dinî bir temeli yoktur.

➤ Lohusa eşikten salavatla geçer.

➤ Lohusa kadın, kırk gün boyunca kendi odasının eşliğinden dışarı çıkmaz.¹⁰⁴ Bu konuyla ilgili başka bir inanç da lohusa annenin gündüz evin eşliğinden dışarı çıkabileceği ama akşam çıkamayacağıdır.¹⁰⁵

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salavat getirmenin önemli olduğu şüphesizdir. Ancak lohusa kadın eşiklerden salavatla geçmek zorunda değildir. Eşiklerden geçerken salavat okumadığında ne kendine ne de bebeğine bir zarar gelmez. Lohusa anne ve bebeğinin evde dinlenmesi gerektiği doğru olmakla birlikte, doktor kontrolü vb. önemli nedenlerle evden çıkmaları da gerekebilir. Dolayısıyla hem anne hem de bebeğin gündüz ya da akşam evden dışarı çıkmasında dinen bir sakınca yoktur.

➤ Karşılaştıklarında tekrar hamile kalamayacaklarına inanıldığı için, iki lohusa kadın birbirleriyle karşılaştırılmazlar.¹⁰⁶

➤ Lohusa bir kadının sesinin başka bir lohusa kadın tarafından duyulduğunda ikisinin de sütlerinin kesilir ve artık çocuk doğuramazlar.¹⁰⁷

Çocuk Allah Teâlâ'nın dilediğine dilediği kadar vermiş olduğu bir rızıktır. Hamile kalıp kalmama, lohusa kadınların birbiriyle ya da hayızlı kadınlarla karşılaşmasıyla ilgili bir durum değildir. Hastanelerde doğum yapan kadınlar, hayızlı hemşire ve doktorlarla karşılaştıkları gibi pek çok lohusa kadınla da karşılaşmakta ve tekrar çocuk sahibi olmaktadır. Hiçbir dinî dayanağı olmayan bu inançların asılsızlığını yaşanan tecrübeler de göstermektedir.

➤ Lohusa kadının hastalanacağına inanıldığı için kırk gün boyunca banyo yapmaz.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Yaşar Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, 52.

¹⁰⁵ Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, 86.

¹⁰⁶ Abû Salih, "Ürdün'deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)", 18.

¹⁰⁷ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*, 91.

¹⁰⁸ Abû Sâlih, "Ürdün'deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)", 18.

Lohusa kadınların, henüz nifas kanı kesilmeden de duş almalarında dinen herhangi bir sakınca yoktur. Ancak doğum esnasında oluşan yaralara suyun değmemesi gerekiyorsa, iyileşene kadar banyonun ertelenmesi gerekebilir. Yaralar iyileşmeden nifas kanı kesilir ve gusül abdesti gerekirse, yara bölgelerinde (sargı üzerine meshederek vb.) gerekli tedbirler alınarak gusül alınır.

➤ Lohusa bir kadının bulunduğu eve değirmenden un getirilmez.¹⁰⁹

➤ Lohusa kadının bulunduğu eve çiğ et getirilmez ve evin üst tarafından geçirilmez, lohusa kadın kırk gün boyunca evin eşiğinin dışından gelen yemeği yemez.¹¹⁰

Lohusa kadının bulunduğu eve un, et ya da başka bir evden yemek getirilmesinin neden sakıncalı görüldüğünü tespit edemedik. Ancak bu inancın sahih dinî kaynaklara dayanarak açıklanması mümkün değildir.

➤ Lohusa kadının evinin önünden gelin alayı geçerse, o gelinin çocuğu olmaz.¹¹¹ Bu ve buna benzer genellemeci inançlar, Allah'ın iradesini dikkate almadıkları için sadece fikhî açıdan değil imanî açıdan da tehlikelidirler.

➤ Kırkı çıkmamış anne ve bebek cenaze evine götürülmez.¹¹²

Lohusa anne ve yeni doğmuş bebeklerin, cenaze evi gibi kalabalık ortamlarda bulunması enfeksiyon kapmalarına ya da zaten hassas bir duygusal yapıya sahip olan annenin daha da kötü olmasına neden olabilir. Bu nedenle bir süre anne ve bebeğin evde dinlenmeleri önemlidir. Ancak cenaze evine gidildiği takdirde anne ve bebeğin kötü ruhların istilasına uğrayacağına dair inançların dinî bir dayanağı yoktur.

➤ Lohusa kadın, kırkı çıkıncaya kadar kimseyle özellikle de doğum yapmamış kadınlarla görüşmez ve onların elini tutmaz.¹¹³

➤ Lohusa kadın, çocuğu ölmüş kadınlarla görüşürse bebeği ölür.¹¹⁴

İslâm inancında insanların ölüm zamanını belirleyen Allah Teâlâ'dır. Doğum sonrası anne ve bebek ölümleri çocuğu ölmüş ya da doğum yapmamış kadınlarla görüşmekle değil, anne ve bebeğin maruz kaldığı enfeksiyonlar vb. nedenlerle ilgilidir. Sağlık hizmetlerinin sunulmadığı yerlerde pek çok kadının ölü doğmuş ya da doğduktan sonra ölmüş bebeği vardır. Hatta bu kadınlar lohusa anneye refakat eden anne ya da kayıvalide de olabilir. Böyle genellemeci inançlar, Allah'ın iradesini dikkate almadıkları için imanî açıdan da çok tehlikelidirler.

¹⁰⁹ Bedir, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*, 98.

¹¹⁰ Yaşar Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, 52.

¹¹¹ Bedir, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*, 98.

¹¹² Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, 8.

¹¹³ Kalafat, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, 53.

¹¹⁴ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Bâtil İnançlar*; 90.

➤ Lohusa kadının kocasının saçını, sakalını ve bıyığını doğumun bir haftasına kadar kesilmez.¹¹⁵

Bebeğin babasına yönelik bu yasağın da dinî bir delili yoktur. Baba tıraş olduğunda ne anneye ne de bebeğe bundan dolayı bir zarar gelmez.

Kadınların hayatında tamamen doğal süreçler olan hayız ve nifas dönemlerinin tabii seyrinden çıkarılarak tabu haline getirilmesi, hayızlı/lohusa kadınların pis sayılarak günlük hayattan tecrit edilmeleri, onların hastalığa ya da ölüme neden olan tehlikeli kişiler olarak görülmelelerinin İslâm dini açısından kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur. Gerek Kur’ân-ı Kerîm gerekse Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) açıklama ve uygulamalarından anlıyoruz ki, hayız ve nifas halleri kadınların yaşaması gereken doğal bir hâldir. Bu dönemlerde hayız ve nifasın meydana getirdiği hades halinden dolayı birtakım muâfiyet ve yasakların bulunması kadınların hayatlarını kolaylaştıran bir mahiyete sahiptir. Din adına söylenen her konuda olduğu gibi bu konuda da karşılaşılan bilgilerin Kur’ân, Sünnet ve muteber dinî kaynaklara başvurularak süzgeçten geçirilmesi hem imanî açıdan hem de uygulama açısından hayatî bir önemi haizdir.

Sonuç

İnsanın hem dünya hem de âhiret hayatı açısından en önemli meselesi “iman/inanç”tır. İmanın ve buna bağlı dinî hayatın doğru ve sağlam kaynaklardan alınmaması, insan hayatında bâtıl inançların yıkıcı etkisine neden olan birinci nedendir. Hayatta hiçbir şeyin boşluk kabul etmemesi kuralı, dinî hayatta sahih bilgi eksikliğinin bâtıl inançlarla doldurulmasıyla kendini göstermektedir.

Bâtıl inançlar, zannedildiği gibi sadece eğitim seviyesi düşük insanlar arasında yaygın değildir. Eğitim seviyesi yüksek ancak sahih din eğitimi almamış kişiler arasında da bâtıl inançların yaygın olduğu müşahede edilmektedir. Bu durum bize göstermektedir ki, insanları bâtıl inançlardan koruyan mekanizma, alınan diplomalar değil doğru kaynaklardan elde edilmiş sahih dinî bilgidir. İnsanın vücut sağlığı için virüs, bakteri vb. zararlı unsurlardan korunması gerektiği gibi, sağlıklı bir dinî hayat için de aklının ve kalbinin bâtıl inançlardan korunması gereklidir.

İslâm fikhının ibadât ve muâmelât alanındaki pek çok konuyla yakın ilgisi olan hayız, nifas ve istihâze dönemleri, fıkıh kitaplarımızda Kur’an ve Sünnet ışığında ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve bu dönemlerle ilgili yasaklar/muafiyetler vb. hükümler ortaya konulmuştur. Hayızın en önemli etkilerinden biri, kız çocukları için mükellefiyetin başlangıcı olarak kabul

¹¹⁵ Abû Sâlih, “Ürdün’deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)”, 18.

edilmesidir. Hayız ve nifasla ilgili bir diğer önemli hüküm de, her iki durumun hades olarak ifade edilen hükmî kirlilik oluşturması ve hayız/nifas kanı kesildiğinde gusül abdesti ile temizlenmenin farz olmasıdır. Bu dönemler ile ilgili muâfiyet ve yasaklar ise, bu dönemlerde oruç tutulmaması, namaz kılınmaması, Ka'be'nin tavaf edilmemesi, Kur'an okunmaması ve Kur'an'a dokunulmaması, cinsel ilişkinin yasak olmasıdır. Buna ilave olarak boşanma ve eşlerinin ölümü nedeniyle kadınların beklemesi gereken iddet de hayız ve nifas halleriyle ilgilidir.

Hurafe üreten zihniyet her alanda olduğu gibi kadınların hayız ve nifas dönemleri ile ilgili de hayatı gereksiz bir şekilde kısıtlayıp zorlaştıran, İslâm akâid ve fihkına aykırı pek çok hurafe üretmiştir. Bu inançların en önemlisi hayız ve nifas döneminin kadınlara bir ceza olarak verilmesi kabulüdür. İslâm dininin ana kaynakları Kurân ve Sünnet'e bakıldığında hayız ve nifas sağlıklı kadınlardan gelen normal kanamalar olarak kabul edilir ve bu dönemlerde kadınların yaşadığı birtakım sıkıntılar nedeniyle hayatlarını kolaylaştırmak için ibadet hayatlarında bazı muafiyetler getirilir.

Hayız ve nifas dönemleriyle ilgili en yaygın bâtıl inançlardan biri de bu dönemdeki kadınların tenlerinin necis/pis kabul edilerek, günlük hayattan tecrit edilmeleridir. Hayzın her ay yaşanan ortalama yedi günlük bir süreç olduğunu düşündüğümüzde, yemek yapmasına izin verilmeyen, kendisiyle oturup kalkılmayan, birlikte yemek yenilmeyen kadınların hayatlarının gereksiz bir şekilde ne kadar zorlaştırıldığını anlamak hiç de zor olmayacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayız dönemlerinde eşleriyle birlikte yemek yemesinden, onlara dokunmasından, saçlarını yıkatmasından ve taratmasından anlıyoruz ki, hayızlı ve nifaslı kadınların tenleri necis olmadığı gibi dokundukları şeyler de necis olmazlar.

Halk inançlarında doğum sonrası uygulamalarda kırk sayısına özel bir önem atfedilmiş, hem anne hem de bebek için kırkının çıkması çok önemli kabul edilmiştir. İslâm fihkında nifas kanının en uzun süresi -bazı mezheplerce- kırk gün olarak kabul edilmekle birlikte, kan kırk günden önce de kesilebilir ve böylece nifas dönemi sona erer. Nifas kanının kesilip gusül abdesti alınmasıyla namaza, tavafa vb. ibadetlere engel olan hükmî kirlilik hâli kalkmış olur. Lohusalık nedeniyle gusül alınan su özel bir su değildir, içine taş, çakıl vb. cisimler atmak gerekmez.

Lohusalık döneminin hem anne hem de bebek için fizyolojik ve psikolojik açıdan özel ihtimam gerektiren kritik bir dönem olduğu şüphesizdir. Bu nedenle annenin ve bebeğin yalnız bırakılmaması gerekir. Ancak doğum sonrasında anne ve bebekte görülen rahatsızlıkların kötü ruhlarla veya lohusa kadınların, yeni doğan bebeklerin karşılaşmasıyla ya da hayızlı kadınların ziyaretiyle bir ilgisi yoktur.

Çalışmamız esnasında hayız ve nifasla ilgili bâtil inanç ve uygulamaların farklı yörelerde uygulanmakla birlikte birbirlerine benzer mahiyette olduklarını tespit ettik. Söz konusu bâtil inançlar sahih dinî bilgilerden daha hızlı yayılarak ve kuşaktan kuşağa aktarılarak hem sürekli hem de kalıcı bir toplumsal tahribata neden olmaktadır. Âdeta kuyuya hangi delinin taş attığı bilinmemekte, akıllılar da atılan taşları temizleyememektedir. Her bir bireyin kulağına gelen dinî mahiyetli bilginin doğruluğu araştırması, sağlam kaynaklardan din eğitimi almaya önem vermesi gerekir. Aksi takdirde kuyuya atılan taşların temizlenip suyun berraklaştırılabilmesi mümkün olmayacaktır.

Kaynakça

- Abu Salih, Heba. “Ürdün’deki Doğum Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)”. *AHBV Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi (AKAF)* 2/1 (2020), 10-21.
- Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961.
- Altuntaş, Halil. “Hurafelerin Dayanılmaz Cazibesi”. *Diyanet Aylık Dergi* 186 (Haziran 2006), 12-14.
- Başak Vildan - Esen Saliha. “Uşak İli ve Çevresindeki Doğum ile İlgili İnanış ve Uygulamalar”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/10 (2020), 143-164.
- Bedir, Karani. *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*. İstanbul: Ravza Yayınları, t.s.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmet Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hurafeler ve Bâtıl İnanışlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Desûkî, Muhammed b. Arafê. *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘ale’ş-Sherh’l-kebîr*. thk. Ebû’l Fadl ed-Dimyâfî - Ahmed b. ‘Ali. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1443/2021.
- Din İşleri Yüksek Kurulu: Fetvalar*. 2. Basım. İzmir: DİB Yayınları, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü’s-Sünen*. 5 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru’l-Kible l’is-Sekâfeti’l-İslâmiyye - Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan - Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1419/1998.
- Erdil, Kemalettin. *Yaşayan Hurafeler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erşahin, Seyfettin. “Hurafe ile Mücadelenin Niteliği ve Niceliği Üzerine”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (Ocak-Şubat-Mart 2006), 1-20.
- Gül, Zeynel. “Tahtacılar da Gelenekler: Doğum ve Çocukla İlgili Âdet, Uygulama ve Gelenekler”. *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı II* 8/30, 347-358.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nifas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V; İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*. Ankara: DİB Yayınları, 2014, 283-299.
- Hocaoğlu, Mustafa. “Âdetli Kadının Mushaf’a Dokunması ve Okuması”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V; İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*. Ankara: DİB Yayınları, 2014, 329-345.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru’l-‘Alemlî’l-Kütüb, 4. Basım, 1419/1999.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid*. thk. Abdulmecid Tu’me el-Halebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l- Ma’rife, 1418/1997.
- Kadın Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği El Kitabı*. haz. Anahit M. Coşkun. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kalafat, Yaşar. *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*. Ankara: Asam Yayınları, 2000.
- Karadaş, Cağfer. “Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid’at ve Hurafe”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 3 (2016), 23-43.

Karadeniz, Fikir Şule - Aydın Ateş, Nuran. "Sosyal Çevrenin Lohusalık Dönemindeki Rolü". *Ebelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/3 (2021), 260-265.

Karaman, Fikret. "Modern Hayat ve Hurafeler". *Diyanet Aylık Dergi* 186 (Haziran 2006), 15-17.

Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt, Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2010.

Küçük, Abdurrahman. "Alkarısı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/469. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*: ttk ve thc. Abdullatif Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mübedî*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Muratoğlu, Malik v.dğr. *Özbekistan - Anadolu Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1996.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. Fâdî el-Mağribî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1442/2021.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Öğüt, Salim. "İstihâze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Örnek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.

Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Soyal Şenol, Şule. "Kadınların Özel Hallerinde Kur'an Okuması ve Kur'an'a Dokunması İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2018), 129-155.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'ul kebîr*: 6 Cilt. thk. Beşşar 'Avvel el-Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım. 1998.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. 3. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım. 2013.

Tozduman, Aysel Zeynep. *Yaşayan Cahiliyye*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1987.

Varlı, Mustafa. *Bid'at, Hurafe ve Bâtıl İnançlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Yaman, Ahmet. "Âdet Gören Kadının İbadeti". *Mehir* (Yaz 1998), 5-13

Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yel, Ali Murat - Yavuz, Yusuf Şevki. "Hurafe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/381-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yılmaz, Fatma. *Din Eğitimi Işığında Kadınlar Arasında Yaşayan Hurafeler*. ed. Mehmet Dikmen. İstanbul: Cihan Yayınları, 2008.

Yüksek, Ali. "İslâm Fıkıhına Göre Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 77-97.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufasssal: Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*. çev. Erdiç Ahatlı v.dğr. 15 Cilt. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Kâdî Abdülcebbar'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleler* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 29 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Yasin Akan**

Araştırma Görevlisi Dr. / Research Assistant (PhD)
Mardin Artuklu Üniversitesi / Mardin Artuklu University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Theology
https://ror.org/0396cd675
https://orcid.org/0000-0001-5602-9994
yasinakan@artuklu.edu.tr

Öz

Kelâmcı usulcüler fıkıh usulüne dâir ele aldıkları meseleleri dil ve kelâm anlayışları üzerine inşâ ettiklerinden eserlerinde kelâm ve dile dâir meseleler önemli ölçüde vurgulanmıştır. "Emir-irâde ilişkisi" konusu, fıkıh usulü kaynaklarında tartışılan, mezheplerin kelâmî anlayışları çerçevesinde temellendirilen ve onların zihin kodlarını ortaya koyan meselelerdendir. Genel olarak Mu'tezilî usulcüler, emrin emredenin irâdesini gerektirdiğini, çoğunluğu oluşturan diğer usulcüler emrin emredenin irâdesini gerektirmediğini savunmuşlardır. Bu makalede Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) emrin irâde gerektirdiği yönündeki görüşü tespit edilmiş ve bu meselenin Mu'tezilî paradigma içerisindeki yeri ve temellendirmesi ele alınmıştır. Daha sonra emir-irâde ilişkisi noktasındaki görüşleri esas alınarak Kâdî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâleti ile ilgili meselelere yaklaşımı tespit edilmiştir. Söz konusu meselelerin temellendirmesinde Mu'tezile'nin ayırıcı görüşleri olan teklîf, Tanrı'nın adâleti ve hüsün-kubuh anlayışının etkisi ortaya konulmuştur. Bu çalışmada, kelâmî bir ilke olan Tanrı'nın adâleti meselesinin emir-irâde ilişkisi ve emrin delâleti çerçevesinde tartışılan usule dâir meselelerin temellendirilmesindeki yerinin belirlenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Emir, İrade, Adâlet, Hüsün-Kubuh, Kâdî Abdülcebbar.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale, Yasin Akan tarafından 2023 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında hazırlanan *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'i Hitabın Anlaşılması* adlı doktora tezinden yazarca üretilmiştir.

Issues Concerning the Command-Willpower Relationship and the Evidence of Absolute Command in Qadi Abd al-Jabbar* **

Research Article

Received: 29 January 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

The Mutakallimun proceduralists based the issues they dealt with regarding the method of fiqh on their understanding of language and kalam; for this reason, kalami and language considerations were significantly emphasized in the works of the Mutakallimun proceduralists. The command-willpower relationship is one of the topics discussed in the fiqh sources, based on the kalami understanding of the sects and revealing the mental codes of the sects. In general, Mu'tazili usul scholars argued that the command requires the willpower of the one who commands; on the other hand, other usul scholars, who constitute the majority, argued that the command does not require the willpower of the one who commands. This study clarifies Qadi Abd al-Jabbar's (d. 415/1025) view that command requires and discusses the place and justification of this issue within the Mu'tazili paradigm. Then, on the basis of his views on the relationship between command and willpower, Qadi Abd al-Jabbar's approach to the issues related to the evidence of absolute command is revealed. The effect of the Mu'tazilites' distinctive views of taklif, God's justice, and the understanding of husun-kubuh on the justification of these issues was revealed. This study aims to determine the place of the issue of God's justice, which is a theological principle, in the justification of the procedural issues discussed within the framework of the relationship between the command and the will and the evidence of the command.

Keywords: Tafsir, Wujuh-Naza'ir, Muqatil, Definitions, Historical Process.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is produced by Yasin Akan from his PhD dissertation entitled *The Understanding of Shar'i Address in Qadi Abd al Jabbar's Approach to Fiqh Procedure*, which was prepared in 2023 at Marmara University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Science under the supervision of Prof. Dr. Hasan Hacak.

Summary

Recently, with the focus on interdisciplinary relations in the academic field, it has become clear that there is an intense relationship between the disciplines of kalam and fiqh. The Kalam scholars' conceptions of God, the universe and human beings have had a significant impact on their approach to fiqh issues. While the question of God's will has attracted the attention of Kalam scholars, assessments of the place of human will in the face of that will have attracted at least as much attention. Detailed discussions of God's attribute of willpower and the position of man's attribute of willpower in relation to it are left to scholars of the discipline, and this study examines the impact of this understanding of willpower on discussions of the fiqh process. Among the issues in question, the command-willpower relationship, in which willpower is prominently discussed, was specifically discussed in the case of Qadi Abd al-Jabbar, one of the Mu'tazili scholars, and his approach to the issues discussed within the framework of the evidence of absolute command was discussed.

Mu'tazilite and Shi'ite scholars argued that the command requires will, and that the basic condition for the command to be an order is that the action subject to the command must be willed by God. If the issue in question is evaluated specifically in terms of religious address, then according to the proceduralists in this group, in order for the commands in the religious address to be considered commands in the true sense, the action subject to the command must be willed by the Shari'ah. They argued that if there is other evidence that the action being commanded is not God's will, then the situation is not considered to be a command. They built their views at this point on the basic assumption that all of God's actions are good, and that God does not do or will any action that is not good. In addition, fiqh scholars belonging to the Sunni schools, which constitute the majority, have accepted that the command is in the form of wording/siga and that the use of the imperative word is a sufficient condition for it to be called an order. According to them, in order to be called an order, it is not necessary that the action which is the subject of the order be intended by the commander. Thus, in this group's view, the action that is the subject of a command may sometimes not be the command's intention. As a result, they claimed that all actions in the world of existence are done by God's will, and that no action is done contrary to God's will; on the contrary, it would harm God's power.

Qadi Abd al-Jabbar also adopted the view of the Mu'tazila tradition on the subject and argued that the command requires willpower, but depending on the state of the language. Qadi Abd al-Jabbar, who accepted this basic view on the subject, based the issues discussed on the evidence of the absolute command within the discipline of fiqh on this acceptance.

The main issue at stake is to which of the religious provisions the absolute commandment is to be attributed. Qadi Abd al-Jabbar accepted that the command requires willpower in terms of language and that the commands in the Shari'a address require the willpower of the Shari'ah. The provisions relating to the will of the Shari'ah are obligatory and mandub. Therefore, based on the situation in the language, it is accepted that the absolute command is common in the sense of necessity and nadba. However, given the nature of the two provisions in question, Qadi Abd al-Jabbar, within the framework of a series of intellectual considerations, disagreed with the majority of kalam proceduralists by claiming that the absolute command used in the Sharia address means the nadba. Similarly, he rejected the view that the absolute injunction used in the Shari'ah meant haste, repetition or ijza. He argued, based on the language of the injunction, that the injunction did not imply such a meaning and that the absolute injunction used in the Sharia speech implied such a meaning, which is to attribute a word to the Sharia without evidence. Finally, Qadi Abd al-Jabbar argued that the command that comes after prohibition or ibaha is evaluated as the command that was used first, and he argued that the absolute command that comes after prohibition or ibaha indicates nadba, just as the absolute command that is used first in the Sharia address indicates nadba. Thus, our study aims to contribute to the literature on the relationship between kalam and fiqh by discussing Qadi Abd al-Jabbar's approach to the issues of the command-willpower relationship and the evidence of absolute command.

Giriş

Fıkıh usulü ve kelâm kaynaklarında konu edilen ve Mu'tezile ile diğer bazı ekollerin farklı görüşler ileri sürdüğü temel meselelerden biri de Allah'ın irâdesidir. İrâdenin tanımı ve mâhiyeti genel olarak kelâm kaynaklarına konu olmuşsa da konuyla ilgili detay bazı meseleler fıkıh usulü kaynaklarında da tartışılmıştır. Nitekim emir-irâde ilişkisi fıkıh usulü kaynaklarında ele alınan ve kelâmî ekollerin zihin kodlarını yansıtan önemli meselelerdendir. Genel olarak Mu'tezilî ve Şîî usulcüler emrin emir olması için irâdenin gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹ Çoğunluğu oluşturan diğer usulcüler ise emrin irâdeyi gerektirmediğini ve irâde edilmeyen bir eylemin de pekâlâ emredilebildiğini kabul etmişlerdir.²

Mu'tezilî usulcülerden Kādî Abdülcebbar, emrin irâdeyi gerektirdiği görüşünü kabul etmiş ve emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de bu kabul üzerine inşâ etmiştir. Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâpta yer alan emirlerin Şâriin irâdesini bildirdiğini ve buna ilâve bir anlamın emre yüklenmesinin, ancak karîne ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Şer'î hitâpta yer alan emir sîgasına karîne olmadan ilâve bir anlamın yüklenmesini delil olmadan Şâri'e bir kelâmın nispet edilmesi olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâpta yer alan emirlerin Şâri'in irâdesini, nehiylerin ise Şâri'in kerâhetini (ona rızasının olmadığını) bildirdiğini savunmuş, emir ve nehiy konusuna ilişkin detay görüşlerini de bu görüşü üzerine inşâ etmiştir.³

Modern akademik çalışmalar içerisinde emir ve irâde konularını müstakil olarak ele alan birden fazla çalışma mevcuttur. Bunlardan bazılarını zikretmek gerekir: Ali İhsan Pala'nın 2003 yılında doktora tezi

¹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/44; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* (İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 58; Cemâlüddin el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1970), 90.

² Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fî usûli'l-fıkh* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2014), 2/337; Selman Demirboğa, "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi", *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 302.

³ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 15/323; 17/40-41.

olarak hazırladığı *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* adlı çalışması emir ve nehiyle ilgili yapılan önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada, emir ve nehiyle ilgili genel çerçeve çizmesi hasebiyle yazar Mu‘tezile ve Kādî Abdülcebbar’ın emrin delâleti ve emir-irâde ilişkisine dâir görüşlerine spesifik bir şekilde yer vermemiştir. Veysi Ünverdi’nin 2012 yılında doktora tezi olarak hazırladığı *Kādî Abdülcebbar’da İrâde* adlı çalışması da Kādî Abdülcebbar’ın irâde anlayışı ile ilgili önemli bir çalışma olarak kabul edilebilir. Kezâ, Selman Demirboğa’nın “Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi” adlı makalesi de konuya dâir önemli çalışmalar arasında sayılabilir. Söz konusu bu çalışmaların tamamı, konuya dâir önemli bazı hususlar ortaya koymuşlarsa da çalışmamızı doğrudan konu edinen herhangi bir çalışma mevcut değildir.

Bu çalışmada, Basra Mu‘tezilesi’nin ünlü kelâmcı ve fıkıh usulcülerinden biri olan Kādî Abdülcebbar’ın⁴ emir-irâde ilişkisine dâir görüşleri dikkate alınarak emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleler hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu meselelerde emrin mutlak olması durumu incelenecektir. Zira emir mutlak olmayıp mukayyed kullanılırsa anlamının belirlenmesinde söz konusu kaydın da önemli bir etkisi olacaktır.

Çalışmamız iki temel başlıktan oluşacaktır. Birinci başlıkta Kādî Abdülcebbar’a göre emir-irâde ilişkisi ve Kādî Abdülcebbar’ın görüşleri esas alınarak emirde irâdenin gerekliliği temellendirilecektir. İkinci başlıkta mutlak emrin delâleti konusu incelenecektir. Mutlak emrin delâleti konusu da şer‘î hükme, tekrara/sayıya, fevre veya terâhîye, iczâya delâleti ve nehiy veya ibâhadan sonra gelen emrin delâleti şeklinde beş alt başlık şeklinde ele alınacaktır. Zikri geçen meseleler, Kādî Abdülcebbar’ın eserlerinden derlenerek onun bu meseleleri Mu‘tezilî perspektifle nasıl temellendirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kādî Abdülcebbar’a Göre Emir-İrade İlişkisi

Sözlükte “bir şeyi istemek, nefsin herhangi bir şeye meyletmesi”⁵ gibi anlamlar için kullanılan irâde kelimesi, terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. İsfahânî, irâdenin “bir şeyi yumuşak bir şekilde talep etmek” anlamında kullanılan “r-v-d” kökünden türetildiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra nefse nispetle kullanılan irâdenin ise nefsin herhangi bir eylemin meydana gelmesini istemede iki derecede oluştuğunu kaydetmiştir. Birincisi, nefsin bir şeye karşı iştîyak duyması, ikincisi ise bir şeyin yapılması veya yapılmaması gerektiği yönünde hüküm vermesidir.

⁴ Kādî Abdülcebbar’ın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Yurdağür vd., “Kādî Abdülcebbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2022).

⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye* (Beirut: Dârü’l-İlmi li’l-Melâyin, 1990), 2/478; Komisyon, *el-Mu‘cemü’l-vasit* (el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 381.

İsfahânî, irâdenin Allah'a nispetle ikinci anlamda kullanıldığını ifade etmiştir.⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), filozofların “kişinin kendi nefsinde bir eylemde kendisi için mahza veya kuvvetle muhtemel bir yarar tasavvur edip bu yararı elde etmeye meyletmesini” irâde diye adlandırdıklarını aktarmış ve filozofların bu anlamda bir irâdeyi Allah hakkında câiz görmediklerini kaydetmiştir. Zira Allah için yarar ve zarardan söz edilemez. Râzî, kelâmcıların irâdeyi “vâcip kılan herhangi bir sebep olmaksızın mümkün olan bir durumda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” şeklinde tanımladıklarını kaydetmiş ve kelâm ilminde tartışılan irâde sıfatından bu anlamın kastedildiğini ifade etmiştir.⁷

Râzî'nin kelâmcılardan naklettiği irâde tanımı ana hatlarıyla Sünnî kelâmcıların tanımıdır. Zira Sünnî kelâmcılar, varlık âleminde meydana gelen her eylemin Allah tarafından ve Allah'ın irâdesiyle yaratıldığını savunmuşlardır. İradeyi sözlük anlamındaki istemenin ötesinde tercih etmeyi gerektiren bir sıfat olarak tanımladıkları için yeryüzünde her eylemin Allah'ın tercihi ve dolayısıyla irâdesi ile meydana geldiği neticesine varmışlardır.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), irâde ile ilgili bahislerin fiillerin yaratılması meselesine mülhak olduğunu ifade etmiş, Allah'ın fiilleri yarattığı vecih ile fiilleri irâde de ettiğini ve irâde ile meşîetin aynı anlamda kullanıldığını kabul etmiştir. Ayrıca Allah'ın emirleri ve rızasının bazen irâdesi çerçevesinde olmayabileceğini kaydetmiştir.⁸ Mâtürîdî kelâmcı Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Allah'ın evrende yaptıklarının tamamını irâde ettiğini, zatıyla kaim bir irâde sıfatıyla muttasıf olduğunu ve eylemlerinin hangi yönde ve hangi vakitte vuku bulacağını bu sıfatıyla belirlediğini ifade etmiştir.⁹ Sâbûnî'nin Allah'ın irâde sıfatı bağlamındaki bu ifadeleri, emir-irâde ilişkisinden ziyade varlık âlemindeki eylemler ile Allah'ın irâdesi arasındaki ilişkiye ışık tutmuştur.

Mâtürîdî kelâmcı Pezdevî (ö. 493/1100) Sünnî kelâmcılara göre varlık âlemindeki -hayır veya şer- bütün olgu ve olayların Allah'ın meşîeti, irâdesi

⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009), 371. Ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. Ali Zeynu'ş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Dârü'r-Reyyân, ts.), 30; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü us-tilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/131-132.

⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âiye mine'l-ilmî'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazi es-Suka (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/175-176.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkanî el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (Beyrut: Dârü Sader, 2010), 375-376.

⁹ Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Arutşi (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 167-168.

ve hükmüyle meydana geldiğini, bunlardan hayır olanların Allah'ın rızâsı ve muhabbetiyle, şer olanların ise rızâsı ve muhabbeti dışında meydana geldiğini kaydetmiştir. Pezdevî, bu noktada Sünnî kelâmcıların rızâ, muhabbet, kerâhet vb. kavramlar arasında fark gözettiklerini nakletmiştir.¹⁰

Mu'tezile içerisinde irâdenin Allah'ın bir fiili olduğu ve bu fiilin fâili olduğu için Allah'ın "mürîd" diye vasıflandığı kabul edilmişse de ekol içerisinde Nazzâm (ö. 231/845), Hayyât (ö. 300/913 [?]) ve Ka'bî (ö. 319/931) gibileri, Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflanmayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın kendi yaptığı bir eylem için mürîd diye vasıflanması, eylemi yanılarak veya zor durumda kalarak değil, kendi irâdesiyle yerine getirmesi; başkasının fiili için mürîd diye vasıflanması ise Allah'ın söz konusu eylemi emretmesi anlamındadır. Ancak onlar bu iki durumda da Allah'ın hakiki anlamda mürîd sayılmayacağını kabul etmişlerdir.¹¹

Kādî Abdülcebâr'ın düşünce sistemi içerisinde irâde, "bir eylemi istemek" anlamında kullanılmaktadır. Kādî, irâde ve kerâhetin birbirine zıt kavramlar olduğunu ifade etmiş ve Allah'ın emrettiklerini irâde ettiğini, nehyettiklerini de kerîh gördüğünü kabul etmiştir. Sünnî kelâmcılara muhâlif olarak Mu'tezilî kelâmcılar, kulun kendi fiillerinin fâili olduğu görüşünün bir neticesi olarak, kulun bazı eylemlerinin Allah'ın irâdesine muhâlif meydana gelmiş olabileceğini mümkün görmüşlerdir. Bu bağlamda Allah'ın irâdesini teklîf çerçevesinde kabul eden Kādî, Allah'ın bir eylemi emretmesini aynı zamanda onu irâde etmesi olarak kabul etmiş ve böylece Allah'ın emirleri ile irâdesi arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu savunmuştur. Ayrıca irâde meselesini, fiillerin yaratılması bahsinde yoğun olarak ele alan Kādî, varlık âleminde vukû bulan her şeyin Allah'ın irâdesiyle meydana geldiğini savunan Sünnî söyleme karşı çıkmıştır. Kādî, Allah'ın emrettiği eylemleri irâde ettiğini, meydana gelmesini istediğini ve onlara rızâ gösterdiğini ifade ederek Allah'ın emirleri, irâdesi, meşîeti, hubbu ve rızâsı arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu savunmuştur. Kādî, irâde sıfatıyla bağlantılı olarak ele alınan emir, muhabbet, rızâ ve meşîet gibi kavramların sözlük anlamlarını göz önünde bulundurarak bu kavramları aklî temellere dayanan teklîf anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Kādî Abdülcebâr'a göre kulların yapmış oldukları kötü fiillerin, Allah'ın

¹⁰ Sadrî'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peterlens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 51-52. Pezdevî, Ebü Hanîfe'nin irâde ile meşîet kavramları arasında fark koyduğunu ancak Ehl-i Sünnetin umûmunun irâde ile meşîeti aynı anlamda kabul ettiğini nakletmiştir. Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 52-53.

¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 169. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Schmidtke Sabine (Beirut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007), 24.

irâdesi ve meşfeti ile meydana geldiğini söylemek, tenzih düşüncesiyle çelişmektedir. Zira her ne kadar “irâde” sözcüğüne tercih anlamı verilse de kullar tarafından yapılan kötü eylemlerin Tanrı tarafından irâde edilmesini söylemek, tüm eylemleri iyi olan Allah tasavvuru ile bağdaşmayacaktır.¹²

Sünnî kelâm ekolleri ile Mu‘tezile’nin irâde noktasındaki görüş ayrılıkları temelde irâdenin tanımı, Tanrı tasavvuru ve fiillerin yaratılmasıyla ilgilidir. İradeyi, irâde edenin tercihi olarak tanımlayan ve varlık âlemindeki her şeyi yaratanın Allah olduğu düşüncesinden hareket eden Sünnî düşünce, varlık âlemindeki her olgu ve eylemin Allah’ın tercihi ve irâdesiyle meydana geldiğini savunmuştur. Kelâm anlayışını temelde tevhid ve adâlet ilkeleri üzerine inşâ eden Mu‘tezile, Sünnî kelâmcıların irâde ile ilgili geliştirdikleri söyleme ve bunun arka planına muhâlif bir kuram geliştirmiştir. Onlar, adâlet sıfatının bir gereği olarak, Allah’ın bütün eylemlerinin iyi olduğunu kabul etmiş ve irâdeyi de Allah’ın bir eylemi kabul ederek, O’nun irâdesinin ancak iyiye taalluk edeceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre varlık âleminde Allah’ın yapmış olduğu eylemler gibi, irâdesinin taalluk ettiği eylemler de iyidir ve iyi olmayan eylemler, Allah’ın irâdesi ve meşfeti dışında meydana gelmektedir. Mu‘tezile’nin varlık âlemindeki bazı olgu ve olayların Allah’ın irâdesi dışında meydana geldiği yönündeki söylemi ise Sünnî kelâm anlayışında hâkim olan mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvuruna muhâlifdir. Sünnî kelâm anlayışına göre Allah’ın her şeye gücü yeter ve varlık âleminde meydana gelen tüm olgu ve olaylar onun irâdesi ve meşfetiyledir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin yoğun olarak tenzih düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu kötü eylemlerin Allah’ın irâdesi dışında meydana geldiği yönündeki söylemi, Sünnî kelâmcıların mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvuru ile çelişmektedir. Gelinek noktada Mu‘tezile, Allah’ın hiçbir kötü eylemde bulunmadığı gibi hiçbir kötü eylemi irâde etmediği söylemini geliştirmiş ve bu şekilde Allah’ın mutlak iyi olduğu ve kötüyü yaratmaktan münezzeh olduğu yönündeki kuramını ortaya koymuştur. Buna karşı Sünnî kelâmcılar, varlık âleminde vuku bulan tüm olgu ve olayların Allah’ın irâdesiyle meydana geldiğini savunarak mutlak güç sahibi Tanrı tasavvurunu temellendirmeye çalışmışlardır.

Mu‘tezilî gelenekte ilâhî irâde, Allah’ın tüm fiillerinin iyi olduğu ve Allah’ın mükelleflere yönelik teklîfinin her merhalesinin iyiyi barındırdığı

¹² Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Uşûl’l-Hamse* (Kuveyt: Câmîatü Kuveyt, 1998), 80. Kâdî Abdülcebbar’ın irade kavramına dâir yaptığı tanım ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Vey-si Ünverdi, *Kâdî Abdülcebbar’da İrâde* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 25-27. Mu‘tezile’nin emir-irâde ilişkisine dâir görüşler için ayrıca bk. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 97-100.

düşüncesine mebnîdir.¹³ Böylece Allah'ın doğrudan veya dolaylı olarak teklîfe dayalı bütün eylemleri bir gaye içermeli ve bu eylemlerin hasen veya kabîh olduğu bu çerçevede değerlendirilmelidir. Mu'tezile'ye göre şer'î hitâp formları olan emirlerin gayesi Allah'ın irâdesini, nehiyelerinin gayesi ise Allah'ın kerâhetini ortaya koymaktır. Peygamberler ve önceki kavimlere dâir Kur'ân'da yer alan kıssalar gibi emir ve nehiy formunda olmayan hitâp türlerinin teklîfe taalluk eden gayesi ise mükellefin teklîf üzerinde düşünmesini sağlamasıdır.¹⁴

Emrin aslında irâde demek olduğu noktasına vurgu yapan Kādî Abdülcebbar, “bunu yap” ifadesinin “bunu yapmanı irâde ediyorum” demek olduğunu ifade etmiştir. Kādî'ye göre emir, emredilenin meydana gelmesini irâde etmek/istemektir; bunun dışında başka anlamlara delâlet etmesi ilâve karîne gerektirmektedir. Bir diğer ifadeyle Kādî Abdülcebbar'a göre *Allah'ın emirleri O'nun irâdesi* demektir. Buna göre şer'î hitâpta yer alan emirler şer'î hükümler içerisinde hakiki anlamda Allah'ın irâdesinin taalluk ettiği vâcip ve mendup olan hükümleri konu edindir. Zira şer'î hükümler içerisinde vâcip ve menduplar meydana gelmesi Allah tarafından irâde edilmiştir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar'a göre şer'î hitâpta yer alan emirlerin şer'î hükümlerden vâcip veya menduba delâleti hakikat; başka bir hükme delâleti ise mecaz olup ilâve bir delile bağlıdır.¹⁵

Fıkıh usulü literatüründe Mu'tezile'nin emir için gerekli şartlardan bir tanesi olarak irâdeyi şart koştuğu bilinmektedir. Kādî Abdülcebbar emir sîgası ve emrin tanımı noktasında dilciler arasında kayda değer bir ihtilafın olmadığını ele almış ve emir için irâdenin şart olduğunu savunan Mu'tezilî âlimler arasında da detaylarda bazı farklılıklar olduğunu kaydetmiştir.¹⁶ Söz konusu farklılıklardan biri de emrin irâde gerektirmesinin ne demek olduğudur. Ebû Ali el-Cübbâr'ye (ö. 303/916) göre hitâbın haber formu, iki irâdeyi gerektiriyorken emir formu üçüncü bir irâdeyi de gerektirmektedir. Haberin gerektirdiği irâde **a-**) haberi ihdâs etmeyi irâde etmek ve **b-**) habere konu olan içeriğin muhataba bildirilmesini irâde etmektir. Ebû Ali'ye göre emrin gerektirdiği irâdeler ise **a-**) emri ihdâs etmeyi irâde etmek, **b-**) emrin emredilene emir olduğunu ihdâs etmeyi irâde etmek ve **c-**) emredilenin emre konu olan eylemi yerine getirmesini irâde etmektir. Şimdi konuyu daha açık bir hâle getirmek için Ebû Ali'nin kelâmın emir ve haber formu

¹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1/25. Allah'ın irâdesinin her zaman hasene taalluk edeceği noktasında Kādî Abdülcebbar'ın dayandığı sem'î deliller için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1/186-188,194.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/323; 17/40-41.

¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109. Ayrıca bk. David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011), 130.

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/104.

için gerekli gördüğü irâde türlerini günlük hayattaki bir örnek üzerinden tahlil edelim. Ben, Ahmet'e "Bugün Diyarbakır'a gittim" dediğimde haber içeren bir cümle, "Sen bugün Diyarbakır'a git!" dediğimde ise emir içeren bir cümle ile hitâpta bulunmuş olurum. Birinci hitâp olan haber cümlesinde, iki irâde vardır. Birincisi, kendi içimde bunu tasavvur edip bu cümleyi kelâm olarak ihdâs etmeyi, ikincisi ise haberin içeriği olan benim bugün Diyarbakır'a gittiğimi Ahmet'e bildirmeyi irâde etmiş olurum. İkinci hitâp olan emir cümlesinde ise üç irâde vardır. Birincisi kendi içimde bunu tasavvur edip bu cümleyi kelâm olarak ihdâs etmek, ikincisi kelâmın muhtevâsını emir olarak irâde etmek, üçüncüsü ise bugün Diyarbakır'a gitmesini Ahmet'ten irâde etmek/istemektir. Dolayısıyla yapılan haber cümlesinde iki; emir cümlesinde üç irâde vardır. Haber cümlesinde yer alan iki irâdeye ilâve olarak, emir cümlesinde ilâveten emirde bulunan kişi muhatabın bir eylemde bulunmasını irâde etmektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise hitâbın haber formu için yukarıda zikredilen iki irâdeyi ve emir formu için zikredilen ilk iki irâdeyi birleştirerek bu noktadaki Ebû Ali'nin yaklaşımına küçük bir farklılıkla itiraz etmiştir.¹⁷ Ebû Hâşim'e göre hitâbın haber formu için gerekli olan tek irâde vardır. O da kelâma konu olan içeriğin muhataba bildirilmesini ihdâs etmeyi irâde etmektir. Emir için ise iki irâde vardır. Birincisi emrin, emredilene emir olduğunu ihdâs etmeyi irâde etmek, ikincisi muhataptan emredilen eylemin yapılmasını irâde etmektir.¹⁸ Kādî Abdülcebbâr da emir-irâde ilişkisini ele aldığı diğer bir pasajda Ebû Ali'nin görüşüne yakın bir görüş savunarak a-) emrin emre muhatap kişiye hitâp olarak ihdâs edilmesini irâde etmek b-) emrin içeriğinin muhataba ifade edilmesini irâde etmek ve c-) emre konu olan eylemin yapılmasını irâde etmek şeklinde emrin üç irâdeyi ihtiva ettiğini ortaya koymuştur.¹⁹

Kādî Abdülcebbâr, şer'î hitâbın her formunun ayrı olarak irâdeyle ilişkisi üzerinde durmaktadır. Buna göre hitâpta bulunmak ilk olarak hitâbın vücûda getirilmesi eyleminin irâde edilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında hitâbı ihdâs etmeyi irâde etme durumu, emir formunun yanı sıra nehiy ve haber formları için de gereklidir. İkinci olarak her üç hitâp formu için gerekli olan irâde, hitâbın içeriğinin muhataba bildirilmesidir ki emirde emrin, nehiyde nehyin ve haberde ise haberin içeriğidir. Bu iki irâde türü hitâbın her üç formu için de gereklidir. Üçüncü irâde türü ise hitâbın içeriğinde söz konusu hususun yerine getirilmesinin irâde edilmesidir.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'den naklettiği görüş Ebû Hâşim'in iki görüşünden biridir. Diğer görüşü için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/40.

¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/39-40. Kelâmın emir, nehiy ve haber formlarının ihdâsının irâde edilmesi şeklinde ihdâs kavramı üzerinden ortaya konulması, Mu'tezilî düşüncede ilâhî kelâmın hâdis kabul edilmesine önemli bir atıftır.

¹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/104.

İrâdenin bu türü sadece emir için geçerlidir.²⁰ Böylece Allah'ın emirlerinin O'nun irâdesini gerektirmesi, irâdenin üçüncü türüdür ki bu da emirlerin muhtevâsının muhatap tarafından yerine getirilmesinin kendisinden talep edilmesidir.²¹

Kelâmın, Allah'ın fiilî sıfatlarından olduğunu kabul eden Kādî Abdülcebbar, ilâhî emir ve nehiylerin her aşamada Allah'ın irâdesini veya kerâhetini yansıttığını; Allah'ın emirleri ile Allah'ın irâdesi ve nehiyleri ile kerâheti arasında ciddi bir ilişkinin söz konusu olduğunu savunmuştur. “Kişinin mertebe bakımından kendisinden daha aşağıdaki başka birine ‘افعل/yap’ demesinin emir olduğunu” savunan Kādî, emri emir yapanın irâdesi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre emredilen şeyin âmir tarafından irâde edilmesi, emir sîgasının meydana gelmesini irâde etmesi ve ilgili sîga ile emir manasına delâletin kastedilmiş olması emrin emir olması için gerekli şartlardır. Bir şeyin emredilmesini hakikatte onu irâde etmek olarak kabul eden Kādî, kişinin bir şeyi irâde etmeden onu emretmesinin düşünülmemeyeceğini ve böyle bir kişinin hakikatte âmir/emreden addedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Mu'tezile'nin adâlet ilkesi çerçevesinde düşünüldüğünde gelen emir hikmet sahibi olduğu kabul edilen Allah'ın emirlerinden ise bu ancak hasen olabilir ve Allah'ın irâde etmeyeceği şeyleri emretmesinin de câiz olmadığı söylenebilir.²²

Yukarıda görüldüğü üzere Kādî, Allah'ın irâdesini teklîf ile paralel ele alırken Eş'arî kelâm geleneğinde ise Allah'ın irâdesi Allah'ın ilmi ve kudreti gibi ayrı bir tür olarak ele alınmaktadır. Eş'arîlere göre Allah kâinatta ezeli ilmiyle meydana geleceğini bildiği olgu ve olayların meydana gelmesini ezeli sıfatıyla; ezeli ilmiyle meydana gelmeyeceğini bildiklerini de ezeli irâdesiyle meydana gelmemesini irâde etmiştir. Allah'ın irâdesini meşîet ve ihtiyar olarak değerlendiren Eş'arîler, Allah'ın bir şeyin meydana gelmesini irâde etmiş olmasını onun meydana gelmemesini kerîh görmesi olarak ifade ederler. Onlara göre Allah'ın irâdesi kendi zatı ile kâim, irâde edilenlerin tamamını ihata eden ezeli bir sıfattır. Eş'arîlere göre Allah'ın

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/39-40, 104.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/323.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/104; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâm el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü'l-İhsân, 2018), 172. Detaylı bilgi için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/63; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 1/63-64; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1995), 3/1163.

irâdesi dışında hiçbir şey meydana gelmez.²³ Sünnî kelâmcıların Allah'ın irâdesine dâir ortaya koydukları temel görüşler bu şekilde olup detaylarda aralarında tam ittifak olduğu söylenemez.²⁴

İlâhî irâdeye dâir Sünnî ekoller ve Mu'tezile'nin görüşlerinin ilgili ekollerin kelâmî zihin kodlarına mebnî olduğu ve her ekolün sahip olduğu Tanrı tasavvurundan hareketle konuyu ele aldığı söylenebilir. Zira ortaya koyduğu kelâm doktrininde Allah'ın mutlak hâkim ve kâinata mutlak tasarruf hakkına sahip olduğu yönüne odaklanan Eş'arîler'e göre kâinata Allah'ın irâdesinin dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmek Allah'ın yenik ve zayıf bir Tanrı olduğunu kabul etmektir.²⁵ Öte yandan Mu'tezile, ortaya koyduğu teorilerini Allah'ın âdil bir Tanrı olduğu, âlemde meydana gelen kötü şeylerin O'nun irâdesiyle meydana gelmediği kabul üzerine inşâ etmiştir. Mu'tezile, bu görüşlerini aynı zamanda teklîf anlayışını da temellendirmek için ortaya koymuştur. Hikmet sahibi olan Şâri'in ancak iyi olanı irâde edeceğinden hareket eden Mu'tezile, Şâri' tarafından emredilen şeyin ya mendub ya da vâcip olması gerektiğini savunmuştur. Zira hikmet sahibi olan Tanrı tarafından ancak hasen olan vâcip veya mendup emredilir. Kādî, Allah'ın yaptığı bütün amellerinde iyi olması gerektiği, kötülüğü yaratmasının ise adâlet ilkesi gereği Allah hakkında câiz olmadığı şeklindeki Mu'tezile'nin genel ilkesinden hareketle, Allah'ın irâdesinin kötü şeylere taalluk etmeyeceğini Allah'ın emirlerinin ancak Allah'ın irâdesi çerçevesinde meydana geleceğini ileri sürmüştür. O, Allah'ın irâdesinin iyi olana taalluk edeceğini, dolayısıyla da Allah tarafından emredilenlerin de iyinin çeşitleri olan vâcip ve menduba delâlet edeceğini savunmuştur.²⁶

Kādî Abdülcebbar, dildeki anlamından hareketle emir formunun sadece emredenin irâdesine delâlet ettiğini kabul etmiş ve buna ek bir anlamın emir formuna yüklenmesinin karîneye bağlı olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâletine dâir meselelere nasıl yaklaştığını ve söz konusu meseleler hakkındaki görüşlerini nasıl temellendirdiğini incelemeye çalışalım.

2. Kādî Abdülcebbar'a Göre Mutlak Emrin Delâleti

Fıkıh usulü disiplininde tartışılan meselelerin önemli bir kısmı şer'î

²³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1926), 102.

²⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104. Emir-irâde ilişkisi bağlamında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 1/131.

²⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103.

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105. Mu'tezile'nin irâde ile ilgili görüşleri için ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam, 2017), 251-257.

hüküm ve şer‘î hükmün meydana gelme aşamalarıyla ilgilidir. Şer‘î hükme doğrudan kaynaklık eden önemli bir hitâp formu da emirdir. Emrin karîne ile beraber olması durumunda, söz konusu karîne emrin ifade ettiği anlamın belirlenmesinde etkili olacaktır.²⁷ Bu nedenle fıkıh usulü kaynaklarında daha çok mutlak emrin delâleti konu edilmiştir. Fıkıh usulü kaynaklarında mutlak emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de beş farklı alt başlık altında incelemek mümkündür.

2.1. Mutlak Emrin Şer‘î Hükme Delâleti

Fıkıh usulü disiplini içerisinde tartışmaya açılan emir sîgası, özellikle şer‘î hükme delâleti cihetiyle konu edildiğinden mutlak emir sîgasının şer‘î hükümlerden hangisine delâlet ettiği, konuyla ilgili tartışmaların başında yer alır. Kādî Abdülcebâr, bu konuda emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşü fakihlerin büyük çoğunluğuna, vücûba delâlet etmediği yönündeki görüşü ise Mu‘tezile’nin Behşemiyye kolunun lideri Ebû Hâşim ve ona tabi olanlara²⁸ ve birçok mütekaddim âlime nispet etmiştir. Kādî Abdülcebâr, emrin vücûba delâlet etmediği görüşünün Ebû Ali’ye nispet edilen iki görüşten biri olduğunu nakletmiş ve bunun İmâm Şâfi’ nin (ö. 204/820) kelâmından da anlaşılan görüş olduğunu nakletmiştir.²⁹ Mu‘tezilî usulcülerden Ebû’l-Hüseyn el-Basrî bu konuyla ilgili ihtilafı benzer bir şekilde zikrederek emrin vücûba delâlet ettiğine dâir görüşün fakihlerin ve bir grup kelâmcı usulcüye ait olduğunu nakletmiştir. Basrî, emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşü aklî ve naklî delillerle temellendirerek kendisinin de sözü edilen kelâmcı grubun içerisinde yer aldığını dile getirmiştir.³⁰

²⁷ Abubaker M. F. Ghudaya, *Hz. Peygamber’e Yönelik Emir ve Nehiyler Bağlamında Kur‘ân-Sünnet İlişkisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 148-149.

²⁸ Burada Kādî Abdülcebâr’ın Ebû Hâşim’e tabi olanlar şeklinde bir tabir kullanması Ebû Hâşim’in Mu‘tezile içerisinde kendine özgü fikir ve düşünceleri olan bir fırkaya liderlik ettiği ve kendisinden sonra da bu fırkanın varlığını sürdürdüğü yönündeki görüşü güçlendirecek mâhiyettir. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2022); Mehmet Fatih Özerol, “Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 122.

²⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/104. Cüşemî, mutlak emrin vücûba delâlet etmediği görüşünü Mu‘tezile şeyhlerine nispet etmiş ve vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşün ise bazı âlimler tarafından savunulduğunu kaydetmiştir. Detaylı bilgi için bk. Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 173; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, 64. Ayrıca bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/111; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî Nâtık-Bilhak, *el-Müczi fî usûli’l-fikh*, thk. Abdükerim Cedbab, (2013), 1/104; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî, *el-Maḥşûl* (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2012), 1/169.

³⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/50-75. Mutlak emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşün delilleri için bk. İsmail Yılmaz - Nurcan Küleç, “Ebû Bekir Razi el-Cessâs ve Ebû

Mu'tezilî usulcülerden Ebû Ali el-Cübbâî'den nakledilen bir görüşe ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre mutlak emir vücûba delâlet eder. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbar'a göre ise mutlak emir vücûb ve nedbe arasında müşterek bir lafızdır ve bu iki anlam için kullanılması hakikat, bu iki anlam dışında kullanılması mecazdır. Emrin vücûba delâlet ettiği yönünde kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğuna nispet edilen görüşün temellendirilmesi birçok çalışmaya konu olmuştur.³¹ Burada şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin nedbe delâlet ettiği yönündeki Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar'ın görüşü temellendirilecektir. Zira onlar mutlak emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğunu ancak şer'î hitâpta kullanılan mutlak emrin nedbe hamledileceğini savunmaktadırlar. İşte burada sözü edilen bu görüşün kelâmî arka planı ortaya konulacaktır.

Emir ile ilgili meseleleri kelâmî bağlam içerisinde ele alan Kādî Abdülcebbar, emirde irâdenin zorunluluğunu şart kabul ettiğinden Allah'ın emirlerinin hasene taalluk etmesi gerektiğini savunmuştur. Hasen olan eylemler içerisinde de nötr hasen olan mübâhın hakiki anlamda Allah'ın emrine konu olmayacağını kaydetmiştir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar hasen eylemler içerisinde eylemin hasen olmasına ilâve bir nitelik taşıyan vâcip ve mendubun şer'î hitâpta yer alan emirlere konu olabileceğini ileri sürmüştür.³² Ona göre hikmet sahibi olan Şâri' tarafından gelen emirlerin vücûb ve nedbe delâlet etmesi hakikat; bunun dışında bir anlama delâlet etmesi mecazdır.³³ Böylece emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğunu kabul eden Kādî Abdülcebbar, Şâri' tarafından gelen mutlak emirlerin nedbe delâlet ettiğini kelâmî bir yaklaşımla temellendirmiştir. Ona göre emrin vücûba delâlet etmesi ilâve bir delil ile olabilir ve ilâve bir delilin olmaması durumunda söz konusu emir nedbe hamledilemez.³⁴

Kādî Abdülcebbar, şâhid âlemde iyi, kötü, vâcip ve mendub gibi birçok eylemin emre konu olabildiğinden hareketle mutlak emrin vücûba delâlet ettiğini söylemenin doğru olmadığını dile getirmiştir. Kādî, emrin kendi başına vücûba delâlet ettiğini savunanlara karşı literatürde yaygın olan bir durumu da esas alarak cevap vermeye çalışmış ve emrin emir, suâl veya talep şeklinde isimlendirilmesi noktasında emreden ile emre muhatap olan kişiler arasındaki rütbenin esas olduğunu öne sürmüştür. Buna göre kişinin

İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (22 Haziran 2023), 233-235; Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu", *Turkish Studies (Elektronik)* 13/9 (2018), 245.

³¹ Demirboğa, "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi", 316-319.

³² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/97-98, 213.

³³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî aynı temellendirmeyi Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-51.

kendisinden daha alt mertebedeki bir kişiye karşı emir sîgasıyla hitâpta bulunması emir, daha üst mertebedeki bir kişiye karşı emir sîgasıyla hitâpta bulunması ise sual ve taleptir. Kādî, bu isimlendirmedeki esas noktanın emir sîgası değil taraflar arasındaki mertebeye göre yapılmasından hareketle emir sîgasının kendi başına vücûba değil, emredenin irâdesine delâlet ettiğini söylemiştir. İrade ise mutlak anlamda bir eylemin yerine getirilmesinin talep edilmesidir. Şer’î hükümlerden Allah’ın irâdesine delâlet edenler ise vâcip ve menduptur. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar’a göre, emirde emredilenin irâde edilmesinden hareketle mutlak emrin vücûba delâlet ettiğini savunmak pek mümkün değildir.³⁵

Mutlak emrin vücûba delâlet etmeyeceğini savunan Kādî, kişinin bir başkasına “افعل / yap” demesinin “senden onu yapmanı talep ediyorum” manasına geldiğini ve bunun da salt manada vücûba delâlet etmeyeceğini savunmuştur. Bu durumda ona göre emir sîgası, emredilenin yapılmasının vücûbuna değil, onun vücûda gelmesini irâde ettiğine delâlet etmektedir.³⁶

Emir ve nehiy formlarının karşılaştırması üzerinden Kādî’ye bir itiraz yöneltilmektedir. Bu itiraz, “nehiy vücûb üzere bir eylemin yapılmamasının talebi ise emir de vücûb üzere yapılmasının talebi olmalıdır” şeklindedir. Kādî, bu itiraza mükellefin fiilleri için yapılan hüsün ve kubûh taksimi üzerinden cevap vermiştir. Kādî’nin düşüncesinde ilâhî emirler Allah’ın emredilen eylemi irâde ettiğini ortaya koyuyor iken ilâhî nehiyeler de Allah’ın nehyettiği hükmü kerîh gördüğünü ortaya koyar. Allah’ın kerîh görmesi ise söz konusu eylemin kabîh olmasını gerektirir ki kabîhlerin de tamamının terk edilmesi vâciptir.³⁷

Kādî, emir sîgasının lügatte emredilenin yerine getirilmesinin emreden tarafından irâde edildiğini ifade ettiğini söyler. Şayet bu sîga, teklîf makamı olan Şâri’ tarafından kullanılıyorsa emredilenin irâde edildiğine delâlet eder. Teklîf çerçevesinde yer alan hasen eylemler de vâcip ve mendup eylemlerdir. Bu sebeple Şâri’ tarafından vârid olan emirlerin karînen bağımsız olarak kullanılması durumunda emredilenin hasen olduğuna delâlet eder. Kādî’nin hüsün ve kubuh sisteminde emir hakiki anlamda Şâri’ tarafından vâcip veya mendup görülen eylemler için kullanılır.³⁸

Kādî Abdülcebbar, dilde mutlak emrin emredilenin vücûbuna delâlet ettiği yönündeki görüşü kabul etmemiştir. Ancak şer’î bir delilin sâbit

³⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109.

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/110. Mu‘tezilî düşücede emir-hüsün ilişkisine dâir detaylı bilgi için ayrıca bk. Fatih Başelma, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 50-59.

olması durumunda, emrin vücûba delâlet edeceğini savunmuştur. Kādî, bu durumun dilde emrin delâletine dâir kendisinin ileri sürdüğü görüşüyle de çelişmediğini kaydetmiştir. Zira emrin beraber zikredilen karîne ile emredilenin vücûbuna delâlet ettiği kabul edilir. Bu noktada Kādî, isyân kavramının emirle ve emrin vücûba delâlet edip etmemesiyle olan ilişkisini ele almıştır. Emri yerine getirmeyen kişinin emre isyan ettiği ve bu sebeple emrin vücûb ifade ettiği yönündeki itiraza şöyle cevap vermiştir; Emredilenin yapılmaması durumunda mükellefin mâsiyete düşmesi emrin vücûba delâlet ettiğini göstermez. Bu noktada Kādî mâsiyet-zemm ayrımı yapmakta ve mâsiyetin vâcip ve mendubun terki durumunda, zemmin ise sadece vâcibin terki durumunda meydana geldiğini ifade ederek buna yönelik itirazı reddetmiştir.³⁹

Kādî Abdülcebbar'ın emir sîgasının teklîfi hükümlerden vâcip ve mendup için kullanıldığını savunması üzerine âyette geçen cennet ehline hitâben “*yiyiniz, içiniz*”⁴⁰ gibi ibâha bildiren mânalar için kullanılması itiraz konusu olmuştur. Kādî Abdülcebbar, ibâha manasına delâlet eden emir sîgasının hakiki anlamda emir olmadığını savunmuştur. Ona göre emir sîgası hakiki anlamda teklîfi hükümlerden vâcip ve mendup için kullanılır ve bunun başka anlamlara delâlet etmesi mecazdır.⁴¹

Buraya kadar Kādî Abdülcebbar'ın dilde mutlak emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğu, Şer'î hitâpta ise bu iki anlamdan nedbe hamledileceği görüşü nakledilmiştir. Kādî Abdülcebbar, bu durumu benimsemiş olduğu Mu'tezilî kelâm sistemi içerisinde adalet ilkesine istinaden temellendirmiştir. Şöyle ki; Kādî Abdülcebbar vâcip ve mendubu tahlil ederek mutlak emrin delâlet ettiği anlamı temellendirmeye çalışmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Kādî Abdülcebbar'a göre Şârî'in irâdesine delâlet eden vâcip ve mendup şeklinde iki hüküm çeşidi vardır. Vâcip, yapılması durumunda sevap, yapılmaması durumunda ise ceza gerektirir. Mendup ise yapılması durumunda sevap gerektirir, yapılmaması durumunda ise ceza gerektirmez. Dolayısıyla dilde vâcip ile mendup hüküm ifade etmek için vazedilmiş bir sîganın şer'î hitâpta kullanılması ve bu anlamlardan hangisinin kastedildiğinin beyân edilmemesi halinde hiçbir şekilde ceza gerektirmeyen nedbe hamledilmesi gereklidir. Zira şer'î hitâpta sözü edilen iki anlam arasında müşterek olan emrin kullanılıp yapılmaması durumunda ceza gerektiren vâcibin kastedilmesi ve bu durumun muhataba beyân edilmemesi Allah'ın adâlet sıfatına aykırı kabul edilmiştir. Zira emir sîgasıyla vâcibin kastedilmesi durumunda buna mukârin bir beyân delilinin olması gerekmektedir.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/110.

⁴⁰ *el-Mürselât* 77/43.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111.

Kādî Abdülcebbar'a göre şer'î hitâpta kullanılan mutlak emir, emredilenin yapılması ile sevâbın hak edildiği hüküm olan nedbe hamledilir. Şayet vaîd/tehdît gibi mânasını tayin edecek bir karîne ile beraberlik ederse o zaman ilgili karîne sebebiyle vücûba delâlet eder. Şayet vücûba delâlet ettiğini gösteren herhangi bir delil yoksa onun nedbe delâlet ettiği kabul edilir. Zira ilgili emir vücûba delâlet etseydi Şâri' tarafından buna işaret edilirdi. Böylece Kādî Abdülcebbar'a göre mutlak emrin nedbe delâleti, emir sîgası ile değil, vücûba delâlet eden karîne ile birlikte zikredilmemesi sebebiyledir.⁴²

Kādî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâleti hakkındaki görüşü temelde birkaç meseyle bağlantılıdır. Bunlardan birincisi Şâri'in hikmet sahibi olduğu ve O'nun tüm eylemlerinde hikmet çerçevesinde hareket ettiği düşüncesidir. Bunun bir sonucu olarak mükellefe yüklemiş olduğu teklîfte mükellefin yapmakla yükümlü olduğu bir hükmün mükellefe bildirilmemiş olmasının hikmete aykırı olduğu ve bu sebeple şer'î hitâpta yer almayacağı meselesidir. İkincisi vâcip ve mendubun mâhiyeti ile ilgili olup vâcibin yerine getirilmemesi durumunda zemmin gerekeceği, ancak mendubun yerine getirilmemesi durumunda zemmin gerekmeyeceği anlayışıdır. Bu bağlamda şer'î hitâpta yer alan, vâcip ve menduba delâlet etmede müşterek olan bir ifadenin karîne olmaması durumunda, onun nedbe hamledilmesi gerekir. Burada emir lafzının müşterek anlamlarından nedb için kullanılmış olmasının karînesi de Şâri'in hakîm olması ve mükellefi beyân etmediği bir hükme karşılık cezalandırmayacağı anlayışıdır.⁴³

Kādî Abdülcebbar'a göre mutlak emir sîgasının vücûba delâlet etmesi için bir karîne gerekli olup emir bazen bu söz konusu karîne ile beraber vücûba delâlet eder, bazen de karînenin kendisi vücûba delâlet eder. Emrin vücûba delâlet etmesinde etkili olan karîneleri tartışan Kādî Abdülcebbar, bir emrin akabinde zıddının nehyedilmesi durumunda söz konusu emrin karîne ile beraber vücûba delâlet ettiği kanaatindedir. Kādî'nin bu konudaki görüşüne "kalk, oturma" ifadesi örnek verilebilir. Söz konusu örnekte yer alan "kalk" ifadesi mutlak bir emir iken ve bu emir vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olarak emredenin irâdesine delâlet ediyor iken; akabinde gelen "oturma" karînesi ile beraber vücûba delâlet eder. Kādî, bu noktada karîneler arasında önemli bir ayırım yapmakta ve vaîd/tehdît karînesinin müstakil olarak vücûba delâlet ettiğini savunmaktadır. Vaîd ile mukârin olan emrin karîne ile beraber vücûba delâlet ettiği söylenemez. Bunu "kalk, şayet kalkmazsan seninle konuşmam" örneği üzerinden izah etmek mümkündür. Bu örnekte, emreden kişinin kalkma eylemini kesin olarak talep ettiği açıktır. Kādî, emir sîgasının vaîd karînesiyle beraberlik

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111-112.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111.

ettiği bu tür örneklerde vücûba delâletin vaîd ifadesine nispet edileceğini ileri sürmüştür.⁴⁴ Kādî Abdülcebbar'ın buradaki vücûba delâleti sadece karîneye bağlaması mantıklıdır. Zira emir, cümlede kısmen fazlalık olarak görülmekte ve sözü edilen örnekte emirden bağımsız olarak vaîd ifadesi vücûba delâlet etmektedir.

Emrin vücûb ifade eden bir karîne ile beraberlik etmemesi durumunda vücûba delâlet etmeyeceği noktasında Zeydî imamlardan Nâtik-Bilhak (ö. 424/1033) da Kādî Abdülcebbar'ın yapmış olduğu temellendirmeyi aynen yapmış ve bu görüşün Ebû Ali el-Cübbâî'den nakledilen iki görüşten biri ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşü olduğunu nakletmiştir.⁴⁵

2.2. Mutlak Emrin Tekrara Delâleti

Emrin belli bir sayı ifade eden karîne ile beraberlik etmesi durumunda karînenin anlamın belirlenmesi noktasında etkin role sahip olduğu bilinmektedir. Örnek olarak baba çocuğuna: “oğlum haftada dört defa beni ziyaret et” ifadesi çocuğun babasını haftada dört defa ziyaret etmesini emrettiğine delâlet eder ve söz konusu sayıya emir formu değil emir sîgasına mukarin olan sayının delâlet ettiği kabul edilir. Ancak sayı bildiren karînenin olmaması durumunda mutlak emrin sayıya/tekrara delâlet edip etmemesi fıkıh usulünde tartışılan meselelerdendir. Söz konusu mesele ile ilgili Kādî Abdülcebbar sîganın lafzına bakılması gerektiğini ve mutlak emir sîgasının bir defaya delâlet edeceğini savunmuştur. Kādî, kişinin başka birine “gir!” diye emirde bulunması durumunda emredilen kişinin bir defa girmesi halinde emri yerine getirdiğini ifade etmiştir. Kādî'ye göre mutlak emir sîgasıyla birden fazla sayının kastedilmesi ilâve bir delile bağlıdır.⁴⁶

Zeydî usulcülerden Nâtik-Bilhak, mutlak emrin tekrara delâlet ettiği yönündeki görüşü Hanefîler'den ve Şâfiîler'den bir gruba nispet etmiş, bir defaya delâlet ettiği yönündeki görüşün ise Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde yaygın görüş olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşü ayrıca Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye nispet etmiştir.⁴⁷

Kādî Abdülcebbar, emrin sîgası itibariyle emredilenin tekrarına delâlet ettiğini ileri sürenlerin görüşlerini reddetmiştir. Ona göre mutlak emir, emredilen eylemin irâde edildiğine delâlet eder ve sîgası itibariyle belli

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105-106.

⁴⁵ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi*, 1/95-112.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/118. Konu ile ilgili temellendirmeler için ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/314; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/98; Tuba Erkoç Baydar, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (01 Aralık 2018), 40.

⁴⁷ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi*, 1/120.

bir sayıya delâlet etmemektedir. Kādî, emir sîgasının gereğinin yapıldığını söyleyebilmek için söz konusu fiilin en az bir defa meydana gelmesi gerektiğini savunmuştur. Kādî, muhâliflerinin ileri sürdükleri görüşün hem akıl hem de dil cihetiyle tutarlı olmadığını savunmuştur.⁴⁸

Emir sîgasının kendi başına tekrara delâlet ettiğini savunanlar, bu görüşlerini temellendirirken emir sîgasını nehiy sîgasına kıyas etmişlerdir. Onlara göre nehye muhatap olan kişi nehye konu olan eylemi tekrar tekrar terk ederse ancak nehiy sîgasına imtisal etmiş sayılır. Bundan hareketle emre muhatap kişi ancak tekrar tekrar emredileni yerine getirirse emri uygulamış olacaktır. Kādî Abdülcebbar emir ve nehiy sîgalarının benzerliğinden hareketle böyle bir neticeye varılmasını reddetmiş ve iki sîga arasındaki bu farkın tamamen dilin tabiatı/örfüyle ilgili olduğunu kaydetmiştir. Dilin kendi tabiatı gereği mükellefin daima nehyedileni terk etmesiyle nehye imtisalin olacağını ama emredilenin bir defa yerine getirilmesi durumunda emre imtisalin meydana geleceğini kaydetmiştir.⁴⁹

Fıkıh usulü kaynaklarında emir sîgasının vakit, şart veya bir sıfatla kayıtlı olması ilgili kaydın tekrar edilmesi durumunda emrin de tekrara delâlet edip etmeyeceği meselesi, bu tartışmanın devamı niteliğindedir. Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının vakit, şart ya da sıfat ile kayıtlı olması ve ilgili kaydın tekrar edilmesi durumunda, emrin de tekrar edip etmeyeceği noktasında birden fazla görüş olduğunu ifade etmiştir. Kādî Abdülcebbar söz konusu kaydın hüküm için illet olması ve tekrar edilmesi durumunda emrin de tekrara delâlet edeceğini savunmuştur. Ancak emirle beraber zikredilen kayıt, hükme illet değil de sadece emredilenin ilgili kayıtlı beraber yapılması gerektiğini bildiren türden bir kayıt ise bu durumda kaydın tekrar edilmesi emredilen eylemin de tekrarını gerektirmez.⁵⁰

Söz konusu mesele ile ilgili ilk dönem Hanefî fakihlerinin görüşünü fûrû‘ örnekleriyle beraber zikreden Cessâs, hâricî bir delil ya da lafızda tekrara delâlet eden bir ifadenin olmaması durumunda, emrin tekrara delâlet etmeyeceği noktasında mutlak olan emir ile vakit şart veya sıfatla kayıtlı olan emir arasında herhangi bir farkın olmadığını savunmuştur.⁵¹ Cessâs, konuya dâir usûl görüşlerine dayanak mâhiyetinde ilk dönem Hanefî fakihlerinden şu örneği nakletmiştir: Kişi hanımına: “eve girdiğinde sen boşsun!” derse ve hanımı da eve girerse, bir talâkla boşanır ve daha sonraki eve girmesi sebebiyle boşanma olmaz. Ancak kişi hanımına: “eve her girdiğinde boşsun” derse eve her girdiğinde ayrı talâkla boşanır. Zira

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118; Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 174-175.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118-119. Detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/105.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319-320.

ilk örnekte kullanılan lafızda tekrar manâsı yok iken ikincisinde tekrar manâsı mevcuttur.⁵²

Cessâs, ayrıca “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)*”⁵³ âyetinin lafzında tekrara delâlet eden herhangi bir lafzın olmadığını, bunun sadece bir defaya delâlet ettiğini ifade etmiştir. Ancak ikinci abdest mana cihetiyle dâhil olmuştur. Zira mana “namaz kılmaya kalktığınız zaman abdestsiz iseniz...” şeklindedir. Burada abdestin gerekliliği hükmü namaza kalkma ile değil de abdestsizlik haline bağlı olunca namaza kalkan ve abdesti olmayan herkese abdest almak gerekli olmuştur. Bu konuda şart, vakit veya sıfatla kayıtlı olan emrin tekrara delâlet etmesinin temel sebebi lafızda tekrara delâlet eden bir lafzın bulunması ya da tekrara delâlet eden harici bir delilin bulunmasıdır.⁵⁴

Zeydî usul âlimlerden Nâtık-Bilhak kendi ashabına göre emrin bir kayıtla kayıtlanmış olup olmaması arasında fark olmadığını ve her iki durumda da tekrara delâlet etmeyeceğini savunmuştur. Ayrıca Nâtık-Bilhak böyle bir emrin tekrara delâlet edeceği görüşünü Şâfilere nispet etmiştir.⁵⁵

Kâdî Abdülcebbar'ın mutlak emrin emredilen eylemin yerine getirilmesinin irâde edildiğine delâlet ettiği ve bunun ötesinde emir formunun tekrara delâlet etmesinin ancak karîne ile mümkün olabileceği noktasındaki görüşünün de kelâmî anlayışına mebnî olduğu müşahede edilmektedir. Dolayısıyla şer'î hitâpta yer alan emir formunun buna ilâve bir anlama delâlet ettiğini savunmanın kelâmî açıdan bazı sakıncalar barındırdığını savunmuştur. Bunların başında Şâri'ın hitâpta irâde ettiği anlamı muhâtaba beyân etmediği veya irâde ettiği anlamı muhataptan gizlediği neticesidir. Kâdî Abdülcebbar, adâlet sıfatı gereği Allah'ın irâde ettiği anlamı muhataptan gizlemesinin veya hitâptan irâde ettiği anlamı beyân etmeden muhatabı anlamsız bir arayış içerisinde bırakmasının câiz olmadığını savunmuştur. Buna göre Kâdî Abdülcebbar'ın sahip olduğu kelâmî perspektife göre ya dilin vaz'ı çerçevesinde veya ilâve bir karîne ile Şâri' hitâptan irâde ettiği anlamı muhataba bildirmek durumundadır. Sözü edilen mutlak emir bir karîne ile beraberlik etmediği için tekrara delâlet etmiş olması mümkün değildir. Keza tekrara delâlet etmiş olması dilin vaz'ı çerçevesinde de mümkün değildir. Zira emir formu, dilin vaz'ında emredilenin irâde edildiğine delâlet eder ve emredilen eylemin bir defa meydana gelmesi ile emir yerine gelmiş kabul edilir. Sonuç olarak Kâdî

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319.

⁵³ el-Mâide 5/6.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319-320.

⁵⁵ Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/124.

Abdülcebbar'a göre mutlak emir formunun birden fazla sayıya delâlet ettiğini iddia etmek, Şâri'in hitâpta irâde ettiği anlamı muhataba beyân etmediği gerekçesiyle kelâmı kabîh kılar ve böyle durumun şer'î hitâpta yer alması da câiz değildir.

2.3. Mutlak Emrin Fevre veya Terâhiye Delâleti

Mu'tezilî gelenek içerisinde Kādî Abdülcebbar'ın yakın takipçisi olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, mutlak emrin fevre delâlet edip etmediği meselesinde tarafların görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermiştir. Basrî, Mu'tezile şeyhlerinden Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre mutlak emrin fevre delâlet etmediğini ve Şâfiî ashâbının da bu görüşte olduğunu; Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ashâbının ise mutlak emrin fevre delâlet ettiği yönündeki görüşü savunduklarını kaydetmiştir.⁵⁶ Zeydî usulcülerden Nâtık-Bilhak da mutlak emrin fevre delâlet ettiği yönündeki görüşü Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet etmiş ve bu görüşün Ebû Hanîfe ashâbının görüşü olduğunu kaydetmiştir.⁵⁷

Mutlak emrin fevre delâlet etmesinin vücûba delâlet etmesi ile bağlantılı olduğunu savunan Cessâs, ilk dönem Hanefiler'in mutlak emrin hem vücûba hem de fevre delâlet ettiğini savunduklarını kaydetmiştir. Cessâs, ilk dönem Hanefiler'in görüşünün Kerhî tarafından nakledildiğini ve Kerhî'nin bu görüşe onların gücü yeten kişiye hac ibadetinin fevr üzere vâcip olduğu yönündeki görüşlerinden ulaştığını ifade etmiştir.⁵⁸

Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâbın anlaşılması çerçevesinde ortaya koyduğu düşünsel sistem içerisinde Şâri'in, adâleti gereği muhataba bildirmek istediği anlamı beyân etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Buna göre şer'î hitâpta yer alan emirler emredilenin hangi sıfat ve şartlarla yerine getirileceğini de mükellefe bildirmek, bu beyânın muhtevâsındandır. Şâri' tarafından gelen bir emir kipi, şayet kendi başına emredilenin nasıl yapılacağı noktasında yeterli ölçüde açık ise ona göre hareket edilir; yeterli ölçüde açık değil ise o zaman da söz konusu emrin açıklayıcı bir beyân delili ile gelmesi gerekmektedir. Emir kipi ile Şâri'in mükelleften yapılmasını talep ettiği konulardan biri de emre imtisâlin vaktidir.⁵⁹

Konuya dâir farklı görüşleri ele alan Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının kendi başına emredilenin hangi zamanda yapılmasına delâlet ettiği noktasında birden fazla görüş olduğunu kaydetmiştir. Birinci görüşe göre emir kipi kendi başına emredilenin mümkün olan en yakın zamanda yapılması gerektiğine (fevre) delâlet eder. İkinci görüşe göre emir sîgası karînesiz ise sonraki emredilen şey bütün vakitlerde yerine getirilebilir

⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/111.

⁵⁷ Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/113-114.

⁵⁸ Mutlak emrin fevre delâlet ettiğini savunanların dayandıkları deliller için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/295 vd.

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114.

ve mükellef bu vakitler arasında muhayyerdır. Üçüncü görüşe göre ise mutlak emrin bulunduğu hitâptan sonraki zaman dilimleri tertip üzeredir. Evlâ olan ilk vakit olmakla beraber emrin gereği diğer vakitlerde de yerine getirilebilir. Kādî Abdülcebbar, teklîfi haiz olan hitâp türlerinde karînen soyutlanmış emirlerin emredilenin belli bazı vakit veya vakitlerde yapılmasını tayin etmek ya da emredilenin bazı vakitlerde yapılmasının diğer bazı vakitlerde yapılmasından daha evlâ olduğunu savunmanın doğru olmadığını kaydetmiştir. Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının kapsadığı fertler arasında herhangi bir ayırım yapılamayacağı gibi bazı vakitlerin de diğer vakitlerden ayırt edilemeyeceğini ve ayrı bir delilin olmaması durumunda emre imtisâl noktasında bütün vakitlerin eşit olduğunu savunmuştur.⁶⁰

Şer'î hitâpta zaman kaydı olmaksızın kullanılan emir sîgasının emredilenin yerine getirilmesine delâlet ettiğine dâir Kādî Abdülcebbar'ın görüşü, onun furû'a dâir görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Kādî'ye göre belli bir vakit dilimi ile kayıtlı olan vâcipler vakit içerisinde herhangi bir zaman diliminde yapılabilir; kişi bu vâcipleri vaktin başında yapabildiği gibi gelecek bir zaman diliminde yapacağına dâir azimde de bulunabilir. Namaz vakti girdikten ve mükellef daha sonra namazı kılacağını azmettikten sonra namazın son vakti gelmeden mükellef ölürse, o bu namazı vaktinde kılmamaktan ötürü sorumlu olmayıp, bundan ötürü ona herhangi bir günah yoktur. Zaman dilimleri arasında bazılarının daha evlâ olduğuna dâir bir karîne var ise bu durumda söz konusu vâcip “mudayyak” olur ve onun en kısa zamanda yerine getirilmesi gerekir.⁶¹

Kādî Abdülcebbar, emrin ilâve karîne olmadan fevre delâlet etmeyeceğine dâir görüşünü başka bir örnek üzerinden şu şekilde izâh etmeye çalışmıştır: Başkasından haksız yere aldığı malı geri vermesi gereken kişi, bu malı hemen verebilir ya da daha sonra vermeyi azmedebilir. Malı geri vermesi gereken kişinin imkânının olması durumunda hemen vermesini gerektiren bir durum varsa hemen vermesi, iflâs gibi hemen vermesine engel bir durum varsa daha sonra vermeye azmetmesi gerekir. İki durumdan birini diğerine tercih ettirecek herhangi bir durumun olmaması ödeyecek kişinin muhayyer olmasını gerektirir. Kādî Abdülcebbar'a göre emirlerde de durum bundan ibarettir. Gerek “alacak-verecek” meselelerinde gerek şer'î vâciplerde, mükellefin ödeme ya da azmetmekle mükellef olması ilgili emirlerin mükellefin bilgisi dâhilinde olması durumuyla ilgilidir. Söz konusu vâcibin mükellefin hatırına gelmemesi durumunda mükellef unutan hükmünde olup ne fiili yapmakla ne de daha sonra yapacağına dâir azmetmekle sorumlu olur.⁶²

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114. Konu ile ilgili detay bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/124-125; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 175.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/115-116.

Kādî Abdülcebbar mutlak emrin fevre delâlet edip etmemesi meselesini kelâmî perspektifle değerlendirmiştir. Şöyle ki şer‘î hitâbın dilin vaz‘ı çerçevesinde anlama delâlet etmesi Kādî Abdülcebbar‘ın delâlet anlayışı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Kādî Abdülcebbar Şâri‘in irâde ettiği anlamı hitâp dışında başka bir yolla bildirmiş olmasını imkân dışı görmektedir. Ona göre Şâri‘ teklife kaynaklık eden şer‘î hitâpta Arapça dilini kullanmış ve hitâpta bu dilin çerçevesinde hareket etmek durumundadır. Şer‘î hitâpta kullanılan emir formları ise dilin vaz‘ında emredilen eylemin irâde edildiğine delâlet eder. Kādî Abdülcebbar‘a göre şer‘î hitâpta yer alan mutlak emirlere irâde anlamından başka anlamların yüklenmesi ilâve karîne ile olabilir. İlave karîne olmadan başka bir anlamın yüklenmesi Şâri‘in irâde ettiği anlamı muhataba bildirmemiş olmasını gerektirir ki bu da hitâbı kabîh kılar. Dolayısıyla şer‘î hitâbın hasen kabul edilebilmesi için ya dilin vaz‘ı çerçevesinde ya da ilâve bir karîne ile irâde edilen anlama delâlet etmiş olması gerekir. Şer‘î hitâba bu çerçeve dışında bir anlam yüklemek Şâri‘in irâde ettiği anlamı gizlemiş olması sonucuna götürecektir ki bu da hitâbı kabîh kılar. Sonuç olarak Kādî Abdülcebbar mutlak emrin emre konu olan eylemi irâde ettiğine delâlet ettiğini savunmuştur. Bunun yanı sıra hitâbın kabîh olmasını gerektireceği gerekçesiyle mutlak emrin fevre delâlet ettiğini savunanların görüşünü reddetmiştir.

2.4. Mutlak Emrin İczâya Delâleti

Fıkıh usulü kaynaklarında emir sîgasının hükümleri çerçevesinde ele alınan meselelerden biri de emir sîgasının ifade ettiği anlamın zikredilen şartlara uygun bir şekilde yerine getirilmesi durumunda ilgili eylemin geçerli olup olmadığıdır. Kādî Abdülcebbar başta olmak üzere, fıkıh usulü âlimlerinin kahir ekseriyeti sözü edilen eylemin geçerli olduğunu savunurken; Mu‘tezile şeyhlerinden Ebû Hâşim emrin emredilenin iczâsına delâlet etmediği görüşünü savunmuştur. Ebû Hâşim konuya fâsid hac örneği üzerinden yaklaşmış ve fâsid haccın tamamlanmasının emredildiği ancak emredilen haccın farz yerine geçmediğini ve böylece geçerli olmadığını savunmuştur.⁶³

Mutlak emrin emredilenin geçerliliğine delâleti meselesinin tartışılmasında kullanılan ifadeler son derece önemlidir. Zira emrin emredilen eylemin geçerliliğine delâlet edip etmemesi ve emredilen eylemin emredildiği şekilde yapılması durumunda eylemin geçerli olup olmadığı farklı anlamlar ifade etmektedir. Bazı kaynaklarda bu iki mesele tek mesele olarak kabul edildiğinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Kādî

⁶³ Hillî, *Mebâdi‘ü’l-vüsûl*, 111-112; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl* (Müessesetü Âli beyt, 1431), 2/252-253; Muhammed b. Hasen b. Yusuf el-Hillî, *Nihâyetü’l-ma‘mûl fî şerhi mebadü’l-vüsûl* (Merkez’il-Allâme el-Hillî, 2018), 137-138.

Abdülcebbâr'ın görüşü ile ilgili karışıklık mevcuttur. Bu iki mesele hakkındaki görüşünü kısa bir şekilde vermek gerekirse Kādî Abdülcebbâr'a göre emir formunun kendisi eylemin geçerliliğine delâlet etmez, fakat emredilen eylem emredildiği şekliyle yerine getirilirse geçerli olur.

Kādî Abdülcebbâr, emre konu olan eylemin belirlenen şartlara uygun bir şekilde yapılması durumunda geçerli ve belirlenen şartlarda bir eksiklik olması durumunda eylemin geçersizliğini savunmuş ve hac ibadetini fâsid hale getiren bir eylemde bulunması durumunda haccın; abdestsiz kılınması durumunda namazın geçersiz olacağını ve kazasının gerekeceğini kaydetmiştir.⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın yakın takipçisi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî başta olmak üzere bazı usûlcüler, emrin iczâya delâlet etmediği yönündeki görüşü Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr'a nispet etmişlerdir.⁶⁵ Söz konusu görüşün tahkikini yapma adına öncelikle Basrî'nin konuyla ilgili ifadelerini esas alarak "iczâ" kavramından kastedilen anlamı inceleyelim:

Meseleyi "emir emredilenin iczâsına delâlet eder mi?"⁶⁶ başlığı altında ele alan Basrî öncelikle bu mesele özelinde "icza" kavramından kastedilen anlamı tahlil etmeye çalışmıştır. Basrî, "icza" kavramından kastedilen anlam noktasında Kādî Abdülcebbâr'ın kendisinden farklı düşündüğünü ve bu durumun emrin emredilenin iczâsına delâlet edip etmediği noktasında da farklı görüş benimsemesine sebep olduğunu kaydetmiştir. Basrî, bir ibadetin "müczî" olmasının o ibadetin geçerli olması ve kişiden sorumluluğun kalkması anlamında olduğunu ifade etmiş, Kādî Abdülcebbâr'a göre ise bir ibadetin müczî olması, o ibadetin kazasının gerekmediği anlamına geldiğini nakletmiştir. Bu sebeple Basrî, emrin emredilenin iczâsına delâlet etmediği görüşünü Kādî Abdülcebbâr'a nispet etmiştir.⁶⁷

Basrî'nin iczâ kelimesinden kastedilen anlama dâir aktardığı yukarıdaki bilgiler bu mesele hakkındaki ihtilafı büyük ölçüde açığa kavuşturmaktadır. Zira "emir-irâde ilişkisi" konusundaki görüşleri dikkate alındığında, Kādî Abdülcebbâr'ın bu husustaki görüşünün de emirle ilgili diğer meseleler hakkındaki görüşleriyle benzer olduğu görülmektedir. Zira yukarıda incelendiği üzere, Kādî Abdülcebbâr emrin emredilenin emreden tarafından irâde edildiğine ek bir anlam taşımadığını ısrarla gündeme getirmekte ve emrin tekrara, fevre hatta vücûba da delâlet etmediğini bu kabul üzerinden temellendirmektedir. Onun emri irâde ile bu denli özdeş kabul etmesinin doğal bir sonucu olarak emrin bir ibadetin kazasının gerekmeyeceğine delâlet etmeyeceği görüşünü ileri sürmesi normaldir. Zira emir, dilde "bir eylemin yapılmasının emreden tarafından irâde edilmesi" anlamında

⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 175.

⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90-91; Hillî, *Nihâyet'ü'l-vüsûl*, 2/252-253.

⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90.

⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90-91.

kullanılmaktadır. Emrin şer‘î hitâpta yer alması durumunda, emre konu olan eylemin kazasının gerekmeyeceğine de delâlet etmesini ileri sürmek, emrin taşıdığı anlama ilâve bir anlam yüklemektir. Dolayısıyla şer‘î hitâpta yer alan emirlerin, dilde vazedildiği anlam dışında ve muhataba beyân edilmeyen ilâve bir anlama delâlet ettiğini ileri sürmek Şâri‘in hitâbında irâde ettiği anlamı gizlediğini kabul etmektir. Bu da Kādî Abdülcebbâr‘ın delâlet anlayışı çerçevesinde Şâri‘ hakkında kabul edilmeyen bir durumdur.

Basrî, Kādî Abdülcebbâr’a nispet ettiği görüşü onun hangi eserlerinden naklettiğine dâir herhangi bir bilgiye yer vermiyorken; Kādî Abdülcebbâr‘ın elimizdeki eserleri içerisinde onun bu konudaki görüşüne ışık tutan *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eserinde yer alan ifadeler, Basrî‘nin aktardığı görüş ile tutarlı değildir. Yukarıda da atıfta bulunduğumuz üzere Kādî Abdülcebbâr’a göre emre muhatap kişi, emre konu olan eylemi mukârin olduğu şart ile birlikte yerine getirirse, yaptığı eylem geçerlidir. Ancak o eylemin geçerli olmasının emrin delâleti kapsamında anlaşılup anlaşılamayacağı noktasında herhangi bir şey söylememektedir. Buradan da anlaşılıyor ki her ne kadar Kādî Abdülcebbâr, şartlarına göre yapılan eylemin geçerli olduğunu savunuyorsa da bu geçerliliğin emrin taşıdığı bir anlam olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Bu da Kādî Abdülcebbâr‘ın emir ile ilgili genel görüşlerine paralel olup, emri sadece “ilgili eylemin meydana gelmesini irâde etmek” şeklinde kabul ettiğini göstermektedir. Emrin kendisinden hareketle bu gibi ilâve diğer anlamlara ulaşılamayacağını ileri sürmüştür.⁶⁸

Kādî Abdülcebbâr‘ın emrin iczâya delâlet edip etmemesi meselesi hakkındaki görüşü emir ile ilgili genel görüşleriyle tutarlıdır. Kādî, şer‘î hitâpta yer alan emrin emredildiği şekilde yerine getirilmesi durumunda geçerli olduğunu ancak bunun geçerliliğine emrin kendisinin delâlet etmediğini savunmuştur. Zira Kādî Abdülcebbâr’a göre emir, emredilenin yapılmasının emreden tarafından irâde edildiğine delâlet eder ve emir, kendi başına başka bir anlama delâlet etmez. Kādî Abdülcebbâr‘ın bu noktadaki görüşü Allah‘ın tüm fiillerinin hasen olduğu yönündeki görüşüyle de ilişkilidir. O, hitâbın hasen olabilmesi için hitâpta bulunan kişinin kendi hitâbıyla meramını ifade etmiş olmasını gerekli görmüştür. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr bu gibi meselelerde emre dildeki anlamına ilâve anlamlar yüklenmesinin şer‘î hitâbı kabîh kılacağını savunmuştur. Zira ona göre delil olmadan emre ilave anlamların yüklenmesi Şâri‘in kendisini ifade etmediği anlamına gelmektedir. Ona göre emir dilde vazedildiği anlama delâlet etmeli ve şer‘î hitâpta yer alan emirler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Dildeki anlamın ötesinde emrin emredilenin geçerliliğine delâlet etmesinin emre ilâve anlamlar yüklemek ve dolayısıyla Tanrının kendini ifade etmediğini iddia etmek olarak kabul

⁶⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119.

etmiştir. Böylece Kādî Abdülcebbâr *el-Muğnî* adlı eserinde -açık bir şekilde yer verdiği gibi- şer'î hitâpta yer alan emirlerin şartlarına uygun bir şekilde yerine getirilmesi durumunda eylemlerin geçerli olacağını ve kişinin böylece sorumluluktan kurtulacağını kabul etmiştir. Ancak bunu emir formunun delâleti kapsamında görmek Kādî Abdülcebbâr'a göre doğru değildir. Zira ona göre mutlak emir sadece irâdeye delâlet eder.⁶⁹

2.5. Nehiy veya İbâhadan Sonra Gelen Mutlak Emrin Delâleti

Yukarıda yer verildiği üzere Kādî Abdülcebbâr, kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğuna muhâlif olarak mutlak emrin nedbe delâlet ettiği yönündeki görüşünü sahip olduğu kelâmî perspektifle temellendirmiştir. Kādî Abdülcebbâr, emir sîgasının nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi durumunda emrin ibtidâen delâlet ettiği anlamdan farklı bir anlama delâlet etmeyeceği görüşündedir. Ona göre bir sîganın anlamını onun dildeki vaz'ı belirler. Emrin dildeki vaz'ı da emredilenin irâde edilmesidir. Dolayısıyla ibtidâen kullanılması ya da nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi durumunda emir sîgasının delâlet ettiği anlam değişmeyecektir. Kādî Abdülcebbâr'ın mutlak emrin delâletini temellendirirken zikrettiği kelâmî mülâhazalar burada da geçerli olup nihai noktada o, nehiy veya ibâhadan sonra gelen mutlak emrin nedbe delâlet ettiğini kabul etmiştir. Böylece emre konu olan eylemin önceden nehye veya ibâhaya konu olması emrin delâletine farklı bir anlam katması noktasında karîne de sayılmamaktadır. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr, emrin yasaktan sonra gelmesi durumunda yasağın kalktığına işaret ettiğine dâir muhâlif görüşlerin herhangi bir tutarlı tarafı olmadığını savunmuştur.⁷⁰

Nehiy veya ibâhadan sonra gelen emrin delâleti ile ilgili Kādî Abdülcebbâr'ın görüşü onun düşünsel sistemi içerisinde tutarlıdır. Ona göre emrin dilde vazedildiği anlamdan farklı bir anlama delâlet etmesi ancak ilâve bir delil ile olabilir. Şâri' tarafından bir delil olmadan böyle bir şeyin iddia edilmesi Mu'tezile'nin savunduğu adâlet ilkesine aykırıdır. Zira böyle bir durumda Şâri', irâde ettiği anlamı ilâve bir delil ile beyân etmeden emir formunu dilde vazedildiği anlam dışında kullanmış olacaktır ki bu durumda hitâbın anlaşılması güç olacaktır. Herhangi bir beyân olmadan şer'î hitâpta lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılması kelâmı kabîh kılacaktır. Son olarak Kādî Abdülcebbâr'a göre şer'î hitâpta yer alan emir, emredilenin irâde edildiğine delâlet etmek için vazedilmiştir. Emrin ibtidâen ya da nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Emredilenin söz konusu anlam dışında kullanılması, onun farklı bir anlama delâlet ettiğini gösteren ilâve bir delilin zikrini gerektirir ki, ancak bu delil ile farklı bir anlama delâlet edebilir.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 117/116-117; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/75-77. Ayrıca bk. Nâtık-Bilhak, *el-Mücîz*, 1/132.

Sonuç

Emir-irâde ilişkisi ve mutlak emrin delâletine dâir Kādî Abdülcebâr'ın görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada usulcülerin benimsedikleri yaklaşımlarının bağlı oldukları düşünsel/kelâmî paradigmalarından bağımsız olmadıkları görülmüştür. Fıkıh usûlüne dâir çözümlenmelerinde bağlı oldukları kelâmî perspektifin etkili olduğu ve fıkıh usulü-kelâm diyalektiğinin önemli ölçüde etkili olduğu Kādî Abdülcebâr özelinde ortaya konulmuştur. Söz konusu bu etkiyi sonuç olarak şu şekilde ele almak mümkündür.

Mu'tezile'nin emrin irâde gerektirdiği ve emrin emir olabilmesinin ancak irâde ile mümkün olduğu yönündeki görüşü Kādî Abdülcebâr tarafından da savunulmuştur. Emir ile irâdenin ayrılmaz ilişkisini ortaya koyan bu görüş, Mu'tezile'nin adâlet esasından önemli izler taşımaktadır. Şöyle ki; Mu'tezilî usulcülere göre emredilen eylemin yerine getirilmesi emreden tarafından irâde edilmeli, aksi halde yapılan hitâp emir diye adlandırılmayacaktır. Bundan hareketle Şâri' tarafından irâde edilmesi câiz olmayan eylemlerin emre konu olması, başka bir ifadeyle emrin hakiki anlamda bu tür eylemlere taalluku câiz değildir. Şer'î hitâpta yer alan emirler Şâri'in irâdesinin taalluk edebileceği eylemlere taalluk etmişse hakiki anlamda emir kabul edilir. Zira Şâri' tarafından gelen emirler adâleti gereği ancak iyi olana taalluk eder. Emrin taalluk ettiği eylem iyi değil ise karîneye göre tehdit, dua veya sual diye adlandırılır. İşte emrin; emir, dua, tehdit veya başka bir anlamda kullanıldığını ortaya koymak için adâlet ilkesini esas aldıkları görülmekte ve bu sebeple emrin irâde gerektirdiği noktasını ısrarla vurguladıkları ortaya çıkmaktadır. Nazzâm, Ka'bî ve Hayyât gibi bazı Mu'tezilî âlimler bir takım gerekçeler ileri sürerek Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflanmayacağını ileri sürmüşlerse de Kādî Abdülcebâr başta olmak üzere sonraki Mu'tezilî usulcüler irâdenin istemek anlamında kullanıldığını ve Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflandığını savunmuşlardır. Söz konusu bu âlimler irâdenin Allah'ın bir fiili olduğu ve bu fiilin fâili olduğu için Allah'ın murîd diye vasıflandığını kabul etmişlerdir. Allah'ın irâdesini teklif kavramı çerçevesinde değerlendiren Mu'tezile'nin bu akımı Allah'ın mükelleften yapmasını talep ettiği eylemleri irâde ettiğini ve teklife konu olmayan eylemlerin Allah'ın irâdesine ve emirlerine de konu olmayacağını savunmuş ve emir ile irâde arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Öte yandan Sünnî kelâmcılar emir irâde ilişkisi noktasında adâlet sıfatı yerine Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı bir düşünce geliştirmiş ve görüşlerini ona göre temellendirmişlerdir. Onlar ileri sürdükleri görüşleri Allah'ın mutlak hâkim ve kâinatta mutlak tasarruf hakkına sahip Tanrı

olduğu yönüne odaklanmışlardır. Onlara göre varlık âleminde Allah'ın irâdesinin dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmek Allah'ın yenik ve zayıf bir Tanrı olduğunu kabul etmektir. Mu'tezile'nin zikri geçen akımı ise Allah'ın âdil bir Tanrı olduğunu ve âlemde meydana gelen kötü şeylerin Allah'ın irâdesiyle meydana gelmediğini savunmuş ve emir-irâde ilişkisine dâir görüşlerini bu minvalde ortaya koymuştur.

Emir ile irâde arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, emrin ancak emredenin irâdesine delâlet ettiğini savunmuş ve yukarıda görüldüğü gibi fıkıh usulü kaynaklarında emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de bu perspektifle ele almıştır. Kâdî Abdülcebbâr emir formunun vücûb ve nedbe taallukunun hakikat olduğunu savunmuşsa da bir takım kelâmî mülâhazalar ileri sürerek şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin nedbe hamledileceğini ileri sürerek kelâmcı usulcülerin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Emrin delâleti çerçevesinde tartışılan diğer meselelerin tamamında da emrin irâdeye delâlet ettiğini ve tekrara/ bir sayıya, fevr ya da terâhiye veya iczâya delâletinin ise mecaz olduğunu ve bunun ilâve bir karîne ile mümkün olabileceğini savunmuştur.

Sonuç olarak bu çalışmada, Kâdî Abdülcebbâr'ın emrin irâdeyi gerektirdiği yönündeki kabulünün onun düşünsel/kelâmî anlayışı üzerine inşa edildiği ve şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin delâletine dâir ele aldığı meseleler hakkındaki görüşlerini de etkilediği ortaya konulmuştur.

Kaynakça

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1926.

Bastî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.

Başelma, Fatih. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Baydar, Tuba Erkoç. “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”. *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (01 Aralık 2018), 31-54.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Zeynu's-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 1 Cilt. Dâru'r-Reyyân, ts.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-İhsân, 2018.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Demirboğa, Selman. “Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi”. *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 301-330. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1166102>

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Ghudaya, Abubaker M. F. Hz. *Peygamber'e Yönelik Emir ve Nehiyler Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1970.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Müessesetü Âli beyt, 1431.

Hillî, Muhammed b. Hasen b. Yusuf. *Nihâyetü'l-ma'mûl fî şerhi mebadü'l-vüsûl*. Merkez'il-Allâme el-Hillî, 2018.

İbn Berhân, Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vüsûl ile'l-usûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

İlhan, Avni. “Ebû Hâşim el-Cübbâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai>

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

KādîAbdulcebbar, Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudâtAbdulcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Usûlu'l-Hamse*. Kuveyt: Câmîatiü Kuveyt, 1998.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el Mısrî. *Neġâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1995.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam, 2. Basım, 2017. Komisyon. *el-Mu'cemü'l-vasît*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü'l-Tevhîd*. Beyrut: Dâru Sader, 2. Basım, 2010.

Nâtık-Bilhak, Ebü Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî. *el-Müczî fi usûli'l-fikh*. thk. Abdükerim Cedbab, (2013).

Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 121-143. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3714213>

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el Hüseyin b. Abdülkerim. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peterlens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Metâlibü'l-âiye mine'l-ilmî'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicazi es-Suka. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *el-Mahşûl*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Sâbûnî, Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Arutşi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.

Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a*. İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies (Elektronik)* 13/9 (2018), 239-256. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13461>

Ünverdi, Veysi. *Kâdî Abdülcebbar'da İrade*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011.

Yılmaz, İsmail - Küleş, Nurcan. "Ebü Bekir Razi el-Cessâs ve Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1267351>.

Yurdağur, Metin vd. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar>.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî. *Kitâbu'l-Minhâc fi usûli'd-dîn*. thk. Schmidtke Sabine. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî. *el-Bahrü 'l-muhtâ fî uşûli 'l-fikh*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2. Basım, 2014.

1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Teşekkülü, Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Kararnâmenin İhtiyaç Olma Olgusu*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Şubat 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Taha Yılmaz**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.
Ardahan Üniversitesi / Ardahan University
İlahiyat Fakültesi / Theology Faculty
<https://ror.org/042ejbk14>
<https://orcid.org/0000-0001-9503-3937>
tahayilmaz@ardahan.edu.tr

Öz

Makalemiz 1917 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Osmanlı klasik aile hukukundan ayrılan yönlerini içermektedir. Kararnâme, Osmanlı Devleti'nde ve diğer İslâm ülkelerinin bir kısmında aile hukuku sahasında hazırlanan ilk kanun olması ve sahasında köklü değişiklikleri beraberinde getirmesi bakımından önemlidir. Hukuk sistemlerinin tamamında olduğu gibi İslâm ve Osmanlı hukukunda da aile hukukunun önemli bir yeri vardır. Osmanlı aile hukuku için İslâm aile hukukunun altı asırlık uygulamasıdır diyebiliriz. Bu uygulama zamanın değişmesi ve diğer bazı sebeplerle yetersiz kalmış, Tanzimat'tan sonra diğer hukuk alanlarında olduğu gibi aile hukukunda da yeni bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu ihtiyacın bir sonucu olarak 1917 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, referans verme ve tarihsel tecrübeyle düzenlenmiştir. Kararnâme, genel özellikleri ve özel hükümleri açısından klasik hukuk dediğimiz, Osmanlı'da uygulanmakta olan genel hukuktan farklılık gösterir. Çalışmada nitel yöntemin metin analizi usûlü kullanılarak, Tanzimat'tan hemen sonra başlayan taknîn/kanunlaştırma hareketlerinin son örneklerinden olan 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin klasik fıkıhtan ayrılan yönleri ortaya konulup irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile, Kanunnâme, Tanzimat, Kanun.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Formation of the 1917 Family Law Decree, Its Differences from Classical Fiqh, and the Necessity of the Decree in the Context of Family Law*

Research Article

Received: 28 February 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

This article covers the aspects of the 1917 Ottoman Family Law Decree that differ from the classical Ottoman family law. It is important in terms of being the first law prepared in the field of family law in the Ottoman Empire and some other Islamic countries, carrying radical changes in the field. As in all legal systems, family law has an important place and an important role in Islamic and Ottoman law. With regard to Ottoman family law, it can be stated that it essentially consists of six centuries of practice of Islamic family law. This practice was insufficient due to change of circumstances and other factors. Following the Tanzimat, a new regulation was needed in family law, as in other areas of law. As a result of this need, the 1917 Ottoman Family Law Decree was drawn up through reference and historical experience. In terms of its general features and special provisions, the Decree differs from the Ottoman common law, which we call classical law. This study uses the textual analysis technique of the qualitative method to reveal and examine differences between the classical fiqh and the 1917 Family Law Decree, which is one of the last examples of the legalisation movements that started immediately after the Tanzimat.

Keywords: Islamic Law, Family, Decree, Tanzimat, Law.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

An example of the legislation/codification studies that started after the Tanzimat in the Ottoman Empire is the Family Law Decree. Before the preparation of the 1917 Family Law Decree, Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), which included the law of obligations, property and judicial law, was prepared in the Ottoman Empire between 1868 and 1876. Again, in 1858, the Land Code (Kâunnâme-i Arâzî) was prepared regarding property, state land (mîri), foundation land, uncultivated land (mevât) and abandoned land. No initiative was put forward to legalize the field of family law until 1917. However, later on, the political, social, economic and cultural reasons of the period became effective and the 1917 Family Law Decree was prepared to assist qadis in court to ensure legal unity. This study was organized by the Family Law Commission chaired by Mahmud Esad Efendi, a deputy from Isparta who was influenced by the Committee of Union and Progress, by determining separate provisions for the members of all three religions living in the Ottoman Empire at that time. In this Decree, provisions mainly related to Muslims were regulated, but in some cases, different provisions were determined for Jews and Christians.

When we take a look at history, sects started to emerge gradually with the formation of Islamic law, and expansion movements started in different regions with the influence of the legal and political conditions of the period. As a result of this spread, the Hanafi Sect was accepted as the official sect in the Seljuks and Ottomans. While passing judgments, qadis and muftis are obliged to comply with the Hanafi sect when issuing fatwas. This practice continued in the field of family law, and the fatwas of the Hanafi sect formed the basis of this issue. Judges trained in Sharia courts also gave their verdicts in cases based on classical fiqh books. The strict implementation of the Hanafi sect in the Ottoman Empire since the 19th century onwards brought with it some difficulties in legal life. As a matter of fact, there was some criticism directed towards Mecelle, the first law code, which was prepared under the chairmanship of Ahmet Cevdet Pasha, and was solely based on the Hanafi sect. The growth of the Islamic geography made it difficult for Muslims to solve the fiqh issues they faced by adhering to a single sect. As a result of the increase in wars, some women applied to the courts, claiming that their husbands died or went missing. These women could not get divorced due to the ruling in the context of the Hanafi sect.

Again, in the Ottoman Empire, non-Muslims benefited from both legal and judicial autonomy in the field of family law, giving rise to judicial dualism in society. In addition, the cultural changes and feminism movements in the Ottoman Empire were also effective in the preparation of the code.

The Tanzimat period in the Ottoman Empire was a period in which radical changes were made in the social, economic and legal structure of the country, and efforts were made to bring a western face to the state. During this period, many changes were attempted in the field of law, and legalization movements took place. The Family Law Decree was prepared due to these changes, and was not limited to the Hanafi sect, but also benefited from other sects, thus using an eclectic method. The decree did not regulate issues such as lineage, care and custody of children after marriage ends, guardianship, property regime and alimony. It concentrated on marriage and divorce issues. The Family Law Decree was abolished by a temporary law dated 19 June 1919, published with the signature of the Deputy Grand Vizier and Sheikh'ul Islam Mustafa Sabri Efendi. The fact that the Decree was based on the fatwas of sects other than the Hanafi sect was effective in its repeal. In addition, the reason that the Tanzimat Edict, the Reform Edict and the Basic Law abolished the privileges granted to non-Muslims were also effective in this issue. Also, the haste in the preparation of the Decree and the effect of the political conjuncture can be mentioned among these reasons. In our study, we discussed the aspects of the 1917 Family Law Decree that differs from classical fiqh, starting from the formation process of Islamic law, and briefly touching on how family law provisions went through a process of change in the context of revelation, tradition and social change in the historical course.

Giriş

Osmanlı'da Tanzimat'tan sonra başlayan kanunlaştırma (taknîn) çalışmalarının bir örneği de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'dir.¹ 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin (HAK) hazırlanmasından önce Osmanlı Devleti'nde 1858 tarihinde mülk, mîrî, vakıf, mevât ve metrûk araziye dair Arazi Kanunnâmesi/Kânunnâme-i Arâzî², 1868-1876 yılları arasında da borçlar hukuku, eşya ve yargılama hukuku konularını içeren *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* hazırlanmıştı.³ Aile hukuku alanına dair 1917 tarihine kadar kanunlaştırmaya yönelik bir çalışma ortaya konulmamıştı.⁴ Ancak sonrasında dönemin siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel sebepleri etkili olmuş ve hukukî birliği sağlamak için kadınlara mahkemede yardımcı olmak amacıyla 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hazırlanmıştır.⁵ Bu çalışma İttihat ve Terakkî Fırkasının da etkisiyle Isparta mebusu Mahmud Esad Efendi başkanlığında oluşturulan Hukûk-ı Âile Komisyonu tarafından o dönemde Osmanlı devletinde yaşayan her üç dine mensup olan kimseler için ayrı ayrı hükümler tespit etmek suretiyle düzenlenmiştir.⁶ Kararnâmenin yürürlüğe konulması süreç bakımından hiç de kolay olmamıştır. Meclis-i Mebusan'dan geçmeme ihtimali düşünülerek meclise sevk edilmeden kanun hükmünde kararnâme şeklinde hayata geçirilmiş, ancak mer'iyet süresi kısa olmuştur. Bu kararnâmede esas olarak öncelikle genel hükümler sonrasında ise alt bölümler halinde Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili farklı hükümler belirlenmiştir.⁷

¹ Halil İnalçık, "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/333-337.

² Âtîf Bey, *Arâzî Kânunnâme-i Hümayunu Şerhi* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1330/1914), 2-7; Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması* (Ankara: Berikan Yayınevi, 1978), 19-24.

³ Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231-235.

⁴ Mehmet Âkif Aydın, "Arazi Kanunnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/346-347.

⁵ Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 7.

⁶ Mehmet Akif Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 18/314-318; Yılmaz Yurtseven, "1917 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler" *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2003), 199-250; Muhammed Tayyib Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 12-17.

⁷ Mehmet Âkif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 131.

Tarihe baktığımızda İslâm hukukunun teşekkül etmesiyle mezhepler de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamış, devrin hukuki ve siyasi şartları sonucu fıkıh mezheplerinin değişik bölgelerde yayılma hareketleri baş göstermiştir. Bu yayılma sonucunda Selçuklularda ve Osmanlılarda resmi mezhep olarak Hanefî mezhebi kabul edilmiştir. Özellikle Osmanlı döneminde kadılar ve müftüler fetva verirken Hanefî mezhebine muvafık olmakla mükellef tutulmuşlardır.⁸ Aile hukuku alanında da benzeri uygulama devam etmiş ve bu konuda dayanak Hanefî mezhebinin fetvaları olmuştur.⁹ Şer’iyye mahkemelerinde yargı görevini üstlenen hâkimler de davalarda hükümlerini klasik fıkıh kitaplarına dayanarak vermekteydiler.¹⁰ XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nde Hanefî mezhebinin kat’i bir biçimde uygulanması hukukî hayatta birtakım güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim alanındaki ilk kanunlaştırma sayılabilecek *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin sadece Hanefî mezhebi esas alınarak Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında hazırlanması bazı eleştirilerin yapılmasına sebep olmuştur.¹¹ İslâm coğrafyasının büyümesi, Müslümanların karşılaştıkları fikhî amelî konuları bir mezhebe bağlı kalarak çözebilme imkânını zorlaştırmaktaydı. Dinin ruhsat ve azimet sınırları bir mezhebin bakış

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmîyye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969), 83.

⁹ Osmanlı aile hukuku konusunda araştırma yaparak eser telif eden Mehmet Akif Aydın, Osmanlı aile hukukunun kaynağını, uygulama örneklerini ve dönüşüm sürecini, çeşitli şehirlerdeki mahkeme sicillerinden hareketle teoriyle birlikte ele almıştır. Yazarın ifade ettiğine göre sicillerde Osmanlı Devleti’nde Hanefî mezhebinin uygulandığı somut olarak yer almaktadır. Ancak bazı ihtilafî konularda Hanefî mezhebine ait fûrû kaynaklardaki görüşler uygulamada sıkıntıya sebep olmuştur. Devlet erki de kanunnâme, adâletnâme ve fermanlarla bu konuya çareler aramıştır. HAK hazırlanmış ve böylece Osmanlı aile hukuku klasik dönem ve Tazminat sonrası dönem olmak üzere iki bölüm olarak ele alınmış ve incelenmiştir (Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, 1-218).

¹⁰ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 152; Abdullah Kahraman, “Mansûrizâde Said’in Klasik Fıkıhçılara Yönettiği Bazı Eleştiriler”, *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 223-262.

¹¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Osmanlı Devleti’nde 1868-1876 seneleri arasında hazırlanan daha çok da borçlar, eşya ve yargılama hukuku esaslarını içeren bir kanundur. Ancak bu kanun sadece Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlandığı için kimi hukukçular tarafından eleştirilmiştir (Ali Haydar Efendi, *Düverü’l-hükkâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 4/695-696). Ayrıca Hanefî mezhebi içindeki cumhura muhalif kalan azınlık görüşü tercih etmesi sebebiyle de yine hukukçular arasında tartışmaya konu olmuştur. Mesela “havâle” konusunda İmam Züfer’in görüşünün diğer Hanefî fakihlerin görüşlerine tercih edilmesi tartışmaya sebep olmuştur. Yine bir maldan yararlanma (menfaat) mal sayılmaması (md. 126), menfaatleri konu edinen bağımsız hukukî işlemlerin mümkün olmaması, irtifak haklarının bağımsız alınıp satılmaması, taşınmazların gasp kapsamı dışında bırakılması (md. 905), kiracı ve kiralayandan birinin ölümü halinde bu durumun akde olan etkisinin belirlenmemesi, ve taşınırın kabadan önce satılmasının önlenmesi (md. 253) gibi konular bu çerçevede problem olarak görülmüştür.

açısıyla kimi zaman başka problemleri de beraberinde getirmekteydi.¹² Savaşların çoğalması sonucunda kadınların bazıları kocalarının mefkûd veya gâib olduğu iddiası ile mahkemeye başvuruyorlardı. Bu kadınlar Hanefî mezhebi bağlamındaki hüküm sebebi ile boşanamıyorlardı. Yine Osmanlı devletinde gayri müslimlerin aile hukuku sahasında hem kazâî hem de hukukî muhtariyetten faydalanmaları toplumda yargı ikiliğini doğuruyordu. Ayrıca kanunnâmenin hazırlanışında Osmanlı'da yaşanan kültürel değişim de etkili olmuştur.¹³

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemi ülkenin sosyal, iktisadî ve hukukî yapısında köklü değişikliklerin yapılmaya çalışıldığı dönemdir. Bu çerçevede bazı kesimler Batı ile temas kurma arzusu ile devlete yeni bir çehre kazandırmayı hedeflemişlerdir.¹⁴ Yine bu dönemde hukuk alanında da birçok değişiklik yapılmaya çalışılmış ve kanunlaştırma hareketlerine yer verilmiştir.¹⁵ HAK da bu değişiklikler sebebiyle hazırlanmış, Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmayıp diğer mezheplerden de yararlanmış, böylece de eklektik metot kullanmıştır. HAK iki kısım, dokuz bölüm ve yirmi altı fasıldan oluşan 157 madde olarak hazırlanmıştır. Kararnâme nesep, evliliğin bitmesinden sonra çocukların bakımı ve gözetimi, vesâyet, mal rejimi, akrabalığa ait nafaka gibi konulardaki hükümleri düzenlememiştir. Nikâh ve talâk konularında yoğunlaşmıştır. HAK sadrazam vekili ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin imzasıyla yayınlanan 19 Haziran 1919 tarihli muvakkat bir kanunla yürürlükten kaldırılmıştır. Kararnâmenin yürürlükten kaldırılışında Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin fetvalarını esas

¹² HAK hazırlanmadan önce, Osmanlı'da Müslüman nüfus farklı bölgelerde ikamet etmekteydi. Bu Müslüman nüfusun çoğunluğu Hanefî mezhebine mensub olmasına rağmen diğer mezheplere mensup insanlar da bulunmaktaydı. Hukukî yapı, fermanlar ve fetvalar ile düzenlenmekteydi. Hâkimlerin hükmederken bağlı kaldıkları müdevven bir kanun küllayı mevcut değildi. Hanefî fıkıh kitapları ve kendi icthadları onların hükümlerine kaynak teşkil etmekteydi. Bazen hakim mezhep bağlamında ailevi problemlerin çözümü zorlaşabilmekteydi. Osmanlı coğrafyasında dönemin şartları açısından kız kaçırılmalarının olması durumunda Hanefî mezhebinde veli izni şart koşulmadığı için kaçırılan kız Nikâh akdine zorlanmaktaydı. Yine nikâhın ilanı konusu, ikrah altında yapılan boşanma ve evlilikler, kaybolmuş kocanın nikâhı durumu ve sarhoşun boşanmasının geçerli olup olmaması durumu bu problemlerden bazılarıdır. (Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 11-13).

¹³ Mehmet Ünal, "Medeni Kanun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi", *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1- 4 (1978), 195-231.

¹⁴ Erol Özbilgen, *Osmanlı Hukukunun Yapısı* (İstanbul: Güray Matbaacılık, 1985), 23-35.

¹⁵ Kararnâme ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası için bk. *Düstûr: Tertib-i Sâni* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1928), 9/762-781; "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi", *Ceride-i İlmîyye* 4/34 (İstanbul: 1336/1918), 986-1021; M. Âkif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 152.

alması etkili olmuştur. Bunun yanında Tanzimat Fermanı, İslahat Fermanı ve Kânûn-ı Esâsî'nin gayrimüslimlere tanıdığı imtiyazları kaldırdığı gerekçesi de bu konuda etkili olmuştur.¹⁶ Yine kararnâmenin hazırlanışında acele edilmesi ve siyasi konjonktürün etkisi de bu sebepler arasında zikredilebilir.¹⁷ Çalışmamızda İslâm hukukunun teşekkül sürecinden başlayarak tarihî seyirde aile hukuku hükümlerinin, vahiy, gelenek ve sosyal değişim bağlamında nasıl bir değişim sürecinden geçtiğine kısaca değinilerek HAK'ın klasik fıkihtan ayrılan yönleri ele alınacaktır.¹⁸ Ayrıca HAK'ın toplumsal etkisine de değinilecektir. Kadının toplumsal hayattaki kimliğinin daha da belirginleşmesi, çalışma hayatında yer alması, feminizm hareketleri, küreselleşme ve şehirlileşme olgusu gibi konulara değinilerek bunların etkisi ve özellikle aile hayatında yapılan kanunnâmeler yoluyla toplumda nasıl bir evrilmenin olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Klasik Fıkihtan Ayrılan Genel Özellikleri

Fıkıh ilmi yapısı bakımından durağan değildir. Bu açıdan fıkıh, hayatı ve olayları takip ederek makâsîd ve maslahat çerçevesinde bir takım kurallar ortaya koyarak müntesiplerinin dinî yaşamlarını şekillendirmeye devam etmiştir.¹⁹ Klasik fıkıh da şer'î amelî hükümlerin keyfiyet ve dinamiklerini gözeterek teşekkül etmiştir. Fıkıh ilminin temelleri Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde atılmış, tâbiîn döneminde ise fıkıh tedvin edilmeye başlamıştır. Sonraki nesillerin kurucu imamlara aidiyet geliştirmesi ile mezhepleşme süreci başlamış, onların görüşlerinin rivayet ve tedvin

¹⁶ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “İslam Ülkelerinde Kanunlaştırma Hareketleri ve Bunun Batı Hukuk Sistemleri ile İlişkileri”, *AĞHFD Fikret Arık'a Armağan* (1973), 568; Halil İnalçık, “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, *Belleten* 28/112 (1964), 624.

¹⁷ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1974), 286; Sabri Şakir Ansay, *Medeni Kanunumuzun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1952), 1; Abdurrahman Yazıcı, “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 567-584.

¹⁸ Klasik fıkıh kavramı daha çok fıkıhın teşekkül dönemi ile tedvininin tamamlanması evrelerini kapsamaktadır. Bu bakımdan mezhebin kendi metodolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu yerleşmiş genel fıkıh literatürünü içermektedir. HAK ise mevcut/alışılmış metodun dışında Hanefî mezhebi veya diğer mezheplerdeki “müftâbih” görüşlerin aksine günün şartlarını ve fikhî görüşlerin işlevselliğini gözeterek bazen diğer görüşleri de esas almıştır. Mezhepler arası eklektik bir hüküm skalasını ortaya koyduğu için de yine klasik fıkıh metodolojisinden farklı olarak değerlendirilmiştir. Bazen de komisyon aile hukuku çerçevesinde yeni icthadî görüşlere HAK'ta yer vermiştir. Bu alanda daha önce çalışma yapan İslâm hukukçuları da HAK bağlamında klasik fıkıh kavramını kullanmışlardır.

¹⁹ Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜFV Yayınları, 2022), 15-16.

edilmesiyle beraber de kurumsallaşmıştır.²⁰ Fıkhî mezhepler oluşum sürecinde doğduğu ve teşekkül ettiği ortamın siyasî ve sosyo-kültürel biçiminden, coğrafi şartlarından, âlimlerin bilgiye ulaşım şekline ve yaşam koşullarından, devletle olan ilişki biçiminden etkilenmiş ve zaman içinde gelişimlerini tamamlamışlardır. Böylece fıkıh ilmi Afrika'dan Horasan ve Mâverâünnehir'e, Yemen'den Cezâir'e kadar yayılmış, İslâm fetihleriyle beraber de toplum hayatını şekillendirmiştir. Osmanlı Devleti ise fetihler sayesinde yıllarca oldukça geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür. Zamanla içinde barındırmaya başladığı halkın dinî, siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel durumları birbirinden farklı olmuştur.²¹ Buna rağmen geniş bir coğrafyaya hükmeden ve çok milletli bir yapı olan Osmanlı Devleti gerek hukuk birlikteliğini sağlamak gerekse de farklı durumda olan halkın dinî hayatına dair ihtiyaçları karşılamak için mezhepler arası bir inceleme ve analize gitmiş, klasik fikhî da kendine dayanak alarak bir takım hukukî düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerden birisi 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'dir. Bu çalışma genel özellikleri açısından bazı yönleriyle klasik fıkıhtan ayrılmaktadır. Bu özelliklerin kavramsal paradigma olarak ortaya konulması mümkündür. *Kararnâme*'nin aile ahkâmı açısından klasik fıkıhtan ayrılan yönlerine girmeden önce bazı hususların somut bir şekilde ortaya konulmasının çalışmanın bilimsel yönünü güçlendireceğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla çalışmanın detayına girmeden önce tespit edilen hususları başlıklar halinde ortaya koymak bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Zira akademik çalışmalar doğal olarak konunun bir yönüne odaklandığından, resmin bütünü görmek için birbirini tamamlayan çalışmaları takibe ihtiyaç duyulmaktadır. Çalışmamızda bugüne kadar yapılan diğer çalışmaların incelemediği diğer bir boyutu hedeflenilmektedir. Nitekim HAK üzerine bundan önce de çalışmalar yapılmış ancak bu denli bir başlıklandırma yönüne gidilmemiştir.

1.1. İlk Kanun oluşu

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Müslüman ülkelerde aile hukuku alanında hazırlanmış ilk kanundur.²² Bu özelliği ile İslâm hukuk tarihinde önemli bir yer almış ve diğer İslâm ülkelerinin kanunlarının hazırlanışında (taknîn hareketleri) yol gösterme görevini üstlenmiştir.²³ Ayrıca kararnâme aile hukuku sahasında bazı hukukî tâbirlerin yerleşmesi konusunda da önemli bir rol oynamıştır.²⁴

²⁰ Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/231-235.

²¹ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 15-16.

²² Hıfzı Velidedeoğlu, *Aile Hukuku* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1965), "Cadification", 21.

²³ Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 9-14.

²⁴ HAK, nişanlanmayı hukukî bir kurum olarak kabul etmiştir. Evlenme yaşı konusunda kadın ve erkek için belli bir yaş sınırı getirmiştir. Akıl hastalarının

1.2. Üçlü Karakteri (Çoğulcu Yapısı)

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Müslüman, Hıristiyan ve Musevîler hakkında ayrı ayrı hükümler belirlemiştir.²⁵ Bu yönüyle üçlü bir karaktere sahiptir ve bu karakteri Kararnâme'nin bilinen en önemli özelliğidir

1.3. Eklektik Karakteri

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hazırlanırken ilk kez tek mezhebe (Hanefî) dayalı hukuk anlayışından uzaklaşarak ihtiyaç olan noktalarda diğer mezheplerden faydalanma (tefîk) yoluna gidilmiştir.²⁶ Bu süreçte dört sünî mezhebin yanında diğer mezheplerden, hatta daha önceki devirlere ait hukukçuların görüşlerinden kısmen de olsa faydalanılmıştır.

1.4. Kazâ-î/Hukukî Birliği Sağlaması

Osmanlı Devleti'nde yirminci yüzyılın başlarında aile hukuku alanında birbirinden farklı ve birbirinden bağımsız üç adet kazâ-î merci (yargı organı) bulunuyordu. Bu kazâ-î merciler, konsolosluk mahkemeleri, cemaat mahkemeleri ve şer'îye mahkemeleri şeklindeydi. Zamanla devletin bağımsızlığı düşüncesiyle de uyuşmayan durumların meydana çıkması bu üçlü kazâ-î düzenin bire düşürülmesi zarureti ortaya çıkarmıştır. Kararnâme bu sahada birliği temin etmek istemiştir. Bu birlik üçünü de kapsayan tek hüküm koymakla değil, üçünü ilgilendiren hükümleri ayrı ayrı bir kanunnâme içerisine almakla sağlanmaya çalışılmıştır. "İşbu kararnâmede gayr-ı müslimler hakkında istisnâen beyan olunan ahkâma muhalif olmayan mavad sarâhat-ı mahsûsa olmadıkça onlar hakkında dahi cârîdir."²⁷ "Rüesâ-yı rûhâniyyenin akd ve fesh-i nikâh ile müstetbiâtından nafaka-i zevcât, dirahoma ve cihaz hakkında hakk-ı kazâları mülğadır."²⁸ Bu maddeler çerçevesinde yetki konsolosluk mahkemeleri, cemaat mahkemelerinden alınarak şer'îye mahkemelerine verilmiştir.

1.5. Evlenme ve Boşanmada Devletin Kontrolü

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin getirdiği önemli yeniliklerden biri de evliliklerde ve boşanmalarda devlet kontrolünün daha güvenilir ve daha iyi bir biçimde sağlanmış olmasıdır. Devlet kontrolü nikâh konusunda

evlenme ehliyetini ortadan kaldırmıştır. Nikâhın ilanı şartını getirmiş ve çok eşliliğe bir sınır koyabilmiştir. Evlenme ve boşanmada devlet kontrolünü artırmıştır. Aile meclisini işlevsel hale getirmiştir. Yargısal fonksiyon icra eden konsolosluk, cemaat ve şer'îye mahkemeleri arasında birliği sağlamıştır (Ebru Kayabaş, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi: Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 2009), 136; Gülnihâl Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 173).

²⁵ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314-318.

²⁶ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314-318.

²⁷ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/155.

²⁸ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/156.

iki usulle sağlanmıştır.²⁹ İlki nikâh gerçekleşmeden önce aralarında bir evlenme mâniinin olup olmadığının tespit edilmesi için ilanı, ikincisi ise nikâhların hâkimin veya naibinin bulunduğu ortamda gerçekleştirilip tescil edilmesidir. Boşanmada ise bu, kocanın boşanmayı belirli bir müddet içerisinde mahkemeye bildirmesi şeklinde olmuştur.

1.6. Kazâî Boşanma

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi bazı durumlarda kadınlara kocalarından ayrılmak için mahkemeden tefrik talep etme hakkını vermektedir. Kararnâmede bu hükümler belirlenirken Hanefî mezhebinin belirlediği hükümlerden ziyade diğer Sünnî mezheplerden, özellikle de Malikî mezhebinden faydalanılmıştır. Bu yönüyle kararnâmedeki hükümler Hanefî mezhebi mensupları açısından yeni bir takım hükümleri barındırır da³⁰ İslâm hukuku açısından yenilik değildir.

1.7. Çok Eşliliği Sınırlandırması

Kararnâmeye göre evlenme akdi esnasında kadın kocasından evli kaldıkları süre boyunca monogam kalmasını isteyebilir.³¹ Böylece bu kararnâme ile henüz doğrudan olmasa da dolaylı olarak çok eşliliğin sınırlandırılması yolunda önemli bir adım atılmış olmaktadır.

1.8. Evlenme İçin Asgari Yaş Sınırı

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi evlenme yaşını bir alt sınır ile sınırlandırmış, İbn-i Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebu Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) görüşünü benimseyerek buluş çağından evvel küçüklerin evlendirilmesini yasaklamıştır.³²

2. 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesindeki Çeşitli Hükümlerin Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri

İnsanoğlunun içinde doğduğu, büyüdüğü ve hayata katıldığı en küçük sosyal yapı ve toplumun temel taşı aile kurumudur. Aile hem ahlâkî hem de hukukî bir yapıyı içinde barındırır. Ailenin nikâhla kurulmasının meşruiyeti ve ailede hâkim olacak olan temel prensiplerin ne olduğunun sınırlarını Kur'ân-ı Kerîm çizmiştir.³³ Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) sünnetinde aile ile ilgili ilkeleri kendi örnek hayatıyla Müslümanlara göstermiştir. Aile hukuku konuları sonrasında müctehid fakihlerin yorumlarıyla gelişip sistemli hale gelmiştir. İslâm aile hukukunun temelinde de hiçbir ferdin

²⁹ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 42-45.

³⁰ Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 104.

³¹ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314-318.

³² Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 7; Şükrü Özen, "İbn Şübrüme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/379-381.

³³ Rûm 30/21; el-Bakara 2/221; 2/230; 2/232; en-Nisâ 4/3; 4/6; Nûr 24/32-33.

haksızlığa uğramaması, fıtrattaki kadın-erkek niteliklerine münasip olması ve sevgi temelli bir birlikteliği inşa etmeyi hedeflemesi vardır.³⁴

Asıl hedef bu olmakla birlikte tarih boyunca aile kurumu hakkındaki hukuk kuralları bazen yanlış uygulanarak farklı bir eksene çevrilebilmiştir. Yanlış örfî uygulamalar da bu konuda etkili olmuştur. Bazen makâsîd ve maslahat ölçüğünde bir bakış değil de zâhirî lafız ve şekil önemsenmiştir.³⁵ Bu olgu da Müslüman toplumunda kimi zaman farklı izlenimlere sebep olabilmıştır. Oysa İslâm hukuku zengin bir terminolojiye sahiptir. Sistematik ve çoğulcu yapısı, referans verme ve tarihî hukuk tecrübesiyle daima bir aksiyon içinde olmuştur. Bu bakımdan İslâm hukukçusu ne bir Yunan sofisti veya Roma hukukçusu ne de bir Hindu Brahma gibi davranmıştır. Fakih ve âlim prototipi, İslâm akîdesinin sosyalleşme sürecinde ve diğer medeniyetlerle karşılaşmasında ürettiği yeni bir tip olarak tezahür etmiştir.³⁶ Bu bakımdan İslâm toplumu her zaman vahiy ile sosyal hayatın bağını korumuş ve bu çerçevede akıl ile sosyal değişimi de göz ardı etmemiştir. İslâm hukuku dikey bir bakışla değil de yatay bir perspektifle hayatın her alanını kuşatarak özellikle aile hakkında devamlı teyakuz halinde olmuştur. Dolayısıyla HAK için toplanan komisyon aile hukuku alanında Osmanlı'da geçerli olan uygulamanın dışında farklı bir perspektif ortaya koymuştur. Klasik fıkıh dediğimiz temelde Osmanlı devletinde carî olan ve Hanefî mezhebi bağlamında müftâbih olan, mezhepdeki yerleşik genel görüşler ve hâkimlerin aynı meselede verdikleri farklı fetvalar ve problemlere getirdikleri farklı şer'î çözümler zamanla hukuk birlikteliği göstermediği için komisyon, mezhepler arası bir telfike gitmiştir. Komisyon, zamanın ihtiyacını karşılayabilecek hangi ictihad varsa sıkıntıya mahal vermeden onu kendine esas almış ve 1917 yılında aile hukuku alanında bir taknîn/kanunlaştırma olan Hukuk-ı Aile Kararnâmesi adıyla yeni bir düzenleme ortaya koymuştur. Bu kararnâmenin bazı hükümleri Hanefî mezhebinin dışında diğer mezheplerin görüşleri de temel alınarak hazırlanmıştır. Bu özellikler şu başlıklar altında tezahür etmiştir:

2.1. Nişanlanma

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik "misâk-ı galîz/sağlam bir söz" olarak nitelendirilmektedir.³⁷ Evlilik akdine verilen bu değer sebebiyle İslâm hukukçuları, tarafların böyle bir taahhüde girmeden önce iyi düşünmelerini sağlamak, ömür boyu mutlu olmalarını temin etmek ve varsa evlilikle ilgili bir takım hususları konuşmalarına imkân tanımak için, evlenmeyi

³⁴ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 35-36.

³⁵ Abdullah Kahraman, *Güncel Dinî Konular ve Fıkıhî Hükmümler* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2017), 9-12.

³⁶ Abdülcelil Candan, *Ulemânın Gücü* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 14.

³⁷ en-Nisâ 4/21.

düşünenlerin görüşmelerine belirli sınırlar dahilinde izin vermişlerdir. Toplumda söz kesmek, söz vermek, namzet olmak ve nişanlanmak diye isimlendirilen süreçlerinin hepsi hadis ve fıkıh kitaplarında “hitbe” terimiyle ifade edilmiştir.³⁸ Nişan, aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının birbirlerine evlenme vaadinde bulunması manasına gelmektedir. Nişanlılık hususunda genel tanım klasik fıkıhta bu olmakla birlikte nişanın devamı ve bozulması hususunda klasik fıkıh açısından mezheplerin birbirinden farklı bazı yaklaşımları bulunmaktadır. Hanefilere göre, nişan bozulduğu andan itibaren taraflar birbirinden tamamen bağımsız hale gelirler.³⁹ Nişanlıların birbirlerine verdikleri hediyelerde hibe hükmü geçerlidir.⁴⁰ Nişan süresinde alınan-verilen hediyeler iade edilir. Hediyeler verildikten sonra herhangi bir değişikliğe uğramış ise değişikliğe uğramış şekliyle iade edilir. Satılmak, harcanmak veya yenmek suretiyle elden çıkarılmış hediyelerin ise iade sorumluluğu yoktur.⁴¹ Mâlikî mezhebine göre ise nişanın bozulması halinde nişanı hangi taraf bozarsa bozsun kişinin nişanlısına verdiği hediyeleri geri alma hakkı yoktur. Fakat nişanın bozulması durumunda hediyelerin geri alınacağı şart koşulmuş veya geri alınacağına ilişkin örf varsa bu halde hediye veren tarafın verdiği hediyeleri geri alma hakkı vardır. Bu görüşün yanında bazı Mâlikî âlimleri kimin nişanı bozduğunu göz önünde bulundururlar. Bu fukahâya göre, hediye veren, nişanı bozan taraf ise verdiği hediyeleri geri alamaz. Hediye alan taraf nişanı bozarsa hediyeleri iade etmesi gerekir.⁴² Bu durumda hediye alan kendisi duruyorsa kendisi, tüketilmiş ise bedeli ödenir. Hanbelîlere göre nişanın bozulması durumunda, evlenmek üzere verilen hediyeler geri alınır. Ancak hediye veren erkek, nişanı bozar veya kadın ölürse bu iki durumda hediyeler geri alınmaz.⁴³ Şafîiler bir ayırım yapmaksızın hediyelerin taraflarca istenebileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre nişanı hangi taraf bozarsa bozsun yiyecek, içecek, takı

³⁸ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1982), 1/239.

³⁹ H. İbrahim Acar, “Nişan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/152-154.

⁴⁰ Hukûk-ı Âile Karamânesi, md. 2.

⁴¹ Abdülvehhab Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye* (Kuvveyt: Dâru'l-kalem, 1990), 21-22; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye el-ma'rifetü bi'l-Fetâva'l-'Alemgiriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2000), 1/328; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/12.

⁴² Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Adevî ed-Derdîr, *Akrebü'l-mesâlik 'ala's-Şerhi's-sağîr* (Ahmed es-Sâvî'nin *Bulgatü's-sâlik*'i ile birlikte), thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/222.

⁴³ İbrahim b. Muhammed b. Sâlim ibn Düyyân, *Menâru's-sebil fi şerhi'd-Delil* (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1378), 2/198.

ve elbise gibi evlenmek gayesiyle verilen hediyeler duruyorsa aynen, kullanılmış ise bedeli ödenir.⁴⁴ Bu gayenin haricinde verilen hediyeler ise, hibe hükmü geçerli olduğundan nişanın bozulması durumunda hediyeler geri istenemez.⁴⁵ Şafîî fukahâsı buradaki durumu hibe akdine benzetiyor. Çünkü onlara göre babanın çocuğuna yaptığı hibe dışında hibeden dönme teslimden sonra caiz değildir. Günümüz İslâm hukukçularının bir kısmı ise mağdur olan tarafın maddi ve manevi tazminat davası açabileceği görüşünü benimsemektedirler.⁴⁶ Görüldüğü gibi klasik fıkihta nişan ve hükümleri hakkında mezheplerarası farklı mülahazalar söz konusu iken kararnâme, toplumda hukukî birlikteliği sağlama yoluna gitmiştir. Bu sebeple hıbbe konusunda mezheplerin görüşlerini inceleyerek toplumsal hayatta işlevsellik bakımından en uygun fikhî görüşü ortaya koymak için yeni bir düzenleme yapmıştır.

Kararnâmenin düzenleme yoluna gittiği ilk konu nişanlılık ve hükümleridir. Kararnâmeye göre “nişanlanmış olmakla nikâh akdedilmiş olmaz”⁴⁷ Nişan bozulduğunda mehre karşılık verilen şeyler verilen tarafta mevcut haldeyse aynıyla, telef edilmişse bedeliyle geri alınır. Hediyeler ise hibe hükmündedir; mevcut haldeyse geri alınır, telef olmuşsa veya hediye edilen kişinin mülkünden çıkmışsa geri alınmaz.⁴⁸

Böylelikle İslâm hukukunda ve Türk hukukunda nişanlılık müessesesinin ilk defa bu kararnâme ile düzenlendiği ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar klasik fıkihta bu, hıbbe adıyla anılıyorsa da tam manada sınırları çizilmiş değildir.⁴⁹ Kararnâme ile tam manasıyla nişanlanma hususu tanzim edilmiştir.⁵⁰

⁴⁴ Ebû Bekr el-Bekrî İbnü'l-Arif Muhammed Dimyâtî, *İ'ânetü'l-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fehi'l-mu'in li şerhi Kurrati'l-ayn* (İskenderiyye: ed-Dârü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet Tevzi, 2020), 3/165.

⁴⁵ Muhammed Düsûkî, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi'l-mezhebi's-Şafîî* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2011), 47.

⁴⁶ Muhammed Ebu Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 38-40; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/299; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 26-27.

⁴⁷ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 1.

⁴⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 2; Mehir, gerçekleşen nikâh akdinin sonucunda kocanın nikâhladığı karısına vermek zorunda olduğu bir miktar para veya maldır. Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-391.

⁴⁹ H. İbrahim Acar, “Nişan”, 33/152-154.

⁵⁰ İslâm hukukunda nişanlılık müessesesi daha önce tanınmakla birlikte hukukî sonuçlar kendisine izafe edilmemiştir. Sadece evlenme teklifi veya talebi diyebileceğimiz bir usûl çerçevesinde kabul edilmiştir. HAK kapsamında nişanlılık, İslâm hukukundaki adıyla hıbbe müessesesine hukukî bir sonuç izafe edilmiştir. Kararnâmenin 1. maddesinde “Nişanlanmakla veya vaâd ile nikâh mün'akit olmaz.” ve devamındaki 2. maddede “Taraflardan birinin ölümü veya nişandan vazgeçmesi

Kararnâme nişanın bozulması durumunda mehir ve hediyelerin tâbi olacağı hükümleri konu edinmiş fakat maddi ve manevi tazminattan bahsetmemiştir. Muhtemel meselenin hallini/çözümünü kazâ ilmi icthadlara bırakmıştır.⁵¹ Bunda, Hanefî mezhebinde manevi tazminatın kabul edilmemiş olmasının etkisinin olduğu söylenebilir.

2.2. Nikâh Ehliyeti

Klasik fıkıhta evlenme akdinin olması için bir takım unsur ve şartlar belirlenmiştir. Evlenme akdinin unsurları/in'ikâd şartları, kurucu unsurlar olarak görülmüştür. Bunlar; taraflar, evliliğe dönük irade beyanı ve evlenme engellerinin bulunmamasıdır. Evlenme akdinin en mühim unsurunu evlenecek taraflar ile bunların veli ve vekilleri oluşturmaktadır. Evlenebilme ehliyetine sahip ve evlenmelerinde herhangi bir mani olmayan herkes evlilik hususunda taraf olabilir. Evlenme ehliyeti, başkalarının izin ve onayına ihtiyaç duymadan evlenebilme ehliyeti demektir. Bu ehliyet için, akıl ve ruh sağlığı yanında buluş şartı da aranmıştır. Klasik fıkıhta küçükler ve bunaklar gibi bu iki şarta sahip olmayanlar, hukukî bir bakışla eda/fiil ehliyeti⁵² bakımından eksik sayıldıklarından kendi başlarına evlenemezler.⁵³ Hanefîlerin dışındaki üç mezhep yetişkin (buluşa ermiş) kızların da ancak velililerinin izniyle evlenebileceklerini ifade etmişlerdir.⁵⁴

Hanefîler, yetişkinlerin veliye danışmadan da kendi başlarına nikâh kıyabileceklerini ve taraf olabileceklerini beyan etmişlerdir.⁵⁵ Evlilik için ön görülen yaş sınırları bireylerin şahsiyetlerine ve tasarruflarındaki

durumunda, erkeğin mehre mahsuben verdiği şeyler mevcut ise aynen ve herhangi bir biçimde elden çıkmış veyahut telef olmuş ise bedelen istirdât edilir. Tarafların birbirlerine hediye olarak verdikleri şeyler hakkında hibe hükümleri câridir.” denilerek bu konuya açıklık getirilmiştir.

⁵¹ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 183-184.

⁵² Eda ehliyeti, hukuk düzeninin kişiye tanıdığı hak ve yetkileri bizzat kullanabilme, hukukî işlemleri kendi başına yapabilme ve kendi işlemleriyle borç altına girebilme ehliyetidir.

⁵³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifetü, 1993), 4/236; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/435; Yaman, *Aile Hukuku*, 42-43.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Mârifetü, 1413/1993), 5/21; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 2/165; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihisâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 9/31-32; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/5.

⁵⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtâsar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/8; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-A'rabî, ts.), 1/196; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirîn, 2013), 2/3-8.

hürriyetlerine gösterilen önem açısından ele alınmıştır. Klasik fıkıhta yaş sınırları belirlenirken belli bazı ibadetlerin yapılabilmesi hususu dikkate alınmıştır. Ancak evlilik hayatı için mezhepler arası farklı yaş sınırlarını ele alan kararname insanın psikolojik ve fizyolojik durumunu baz alarak toplumsal değişim ölçeğinde evlilik yaşına yeni bir düzenleme getirmiştir. Kararname, Hanefîlerin dışındaki mezheplerin görüşlerini esas alarak evlilik akdinin diğer ibadet ve hukukî akidler gibi olmadığını belirtmiştir. Evlilikte yaş sınırının sadece buluş çağına varma olarak değerlendirilmesini yeterli görmemiştir. Evliliğe belirttiğimiz hususları da dikkate alarak yeni bir yaş sınırı getirmiştir.⁵⁶

2.3. Akıl-Baliğ Olan Erkekler ve Kızların Evlenmesi

Toplumun büyümesi ve bozulması bazı sakıncalı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan evlilik akdinin kurulması için bireylerin fiziki, psikolojik ve ekonomik olarak belli şartları sağlamaları gerekmektedir. Bu hususları göz önünde bulunduran kararname bu konudaki hükmü erkeklerde 18, kızlarda 17 yaşını bitirenler ve bitirmeyenler diye ikiye ayırmıştır.⁵⁷

2.4. 18-17 Yaşını Bitiren Erkekler ve Kızlar

Evlenme/nikâh ehliyetine haiz olabilmek için erkeklerin 18 yaşını, kadınların ise 17 yaşını doldurmaları şart koşulmuştur.⁵⁸ Kararname bu hükmüyle diğer akitler için gerekli olan ehliyetle, nikâh akdi için gerekli olan ehliyeti ayırmıştır. Klasik hukukta ise fakihler nikâh/evlenme ehliyeti ve akit için gerekli olan ehliyet hususunda böyle bir ayırımı gitmeden buluş çağı olan yaş sınırını evlenme ehliyeti için yeterli kabul etmişlerdir.⁵⁹

Hukûk-ı Âile Kararnâmesine göre ise “Nikâh mala kabil-i kıyas/kıyasa uygun olmayıp cemiyeti beşeriyenin eczası olan ailelerin rabta-i teşkiliyesidir. Bir aileyi teşkil eden efrad hukuk-ı zevciyeti ne kadar ziyade

⁵⁶ İbn Şübrüme ve Ebû Bekr el-Esamm gibi bazı fakihler evlilik çağına ulaşmayan çocukları velilerinin evlendirme yetkilerinin olmadığı kanaatinde olmuşlardır (Serahsî, *el-Mebsût*, 4/236). Onlar “Evlilik çağına ulaşınca kadar yetimleri deneyin” (en-Nisâ 4/6) âyetine görüşlerini dayandırmışlardır. HAK da bu fakihlerin görüşünü esas alarak Hanefî mezhebinde bu konuda mevcut olan yerleşmiş genel geçer görüşü tercih etmemiştir. Bu bakımdan HAK Hanefî mezhebinin dışında bazen diğer mezheplerde yerleşmiş olan genel kuralın dışında da bir yöntem takip etmiştir. Dolayısıyla klasik fıkıh kavramı daha çok fıkıhta ve mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamını ilmî bağlamda çağrıştırmaktadır. Oysa HAK bunun dışında mezhepte muftâbih görüşlerin aksine bazen diğer görüşleri de günün şartlarını gözetererek esas almıştır. Bu hususta bazı fakihler tarafından eleştirilmiştir. Çalışmada bunun için klasik fıkıh kavramını kullandık.

⁵⁷ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, mad. 7.

⁵⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, mad. 4.

⁵⁹ Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-539.

takdir ederlerse teşkil edecekleri aile o kadar kuvvetli ve diğer ailelerle merbutiyeti o kadar samimi olur.” Buna göre onbeş yaşını tamamlamakla kişileri hükmen baliğ sayarak böyle bir akde liyakatleri varmış gibi onları nazar-ı dikkate almak uygun değildir.

Ayrıca kararnamede nikâh/evlenme ehliyetine haiz kızlar ve erkekler arasında da bir ayırım yapılmıştır. Evlenme ehliyeti olan erkekler arzu ettikleri gibi evlenebilme hakkına sahip oldukları halde, kızlarda durum farklıdır. Evlenme ehliyeti olan bir kız evlenme talebinde bulunduğu hâkim tarafından durum kızın velisine bildirilmekte ve itirazının olup olmadığı sorulmaktadır. Velinin itirazı bulunmaz veya itirazı uygun görülmez ise nikâhlanmasına izin verilmektedir.⁶⁰ Veliye, erkeğin kızına denk olup olmadığı sorulmaktadır. Yuva kurulduktan sonra koca kıza denk olmasa bile yuvanın yıkılması sakıncalı olduğundan artık akit feshedilemeyecektir. Böyle bir problemin çıkmaması için kızın velisine nikâhtan önce bir diyeceğinin olup olmadığını sorulması yoluna gidilmiştir. Veli denklik açısından evliliğe itiraz etmiyorsa diğer noktalarda izin ve rızası gerekli görülmemiştir.

2.5. 18-17 Yaşına Ulaşmamış Erkekler ve Kızlar

Kararnâmeye göre erkekler 18, kızlar 17 yaşına gelmemiş oldukları halde buluşa erdikleri iddiasıyla evlenme talebiyle müracaat ederlerse, hâkim durumları mütehammil/dayanıklı ise evlilik yapmalarını uygun görebilir. Ancak bu durumda kızların evlenebilmeleri için velilerinin izin vermeleri de ayrıca şarttır.⁶¹

Kararnâme bu şekilde İslâm hukukunda hâkim olan görüşün dışında yenilik olarak evlenme yaşına bir alt sınır belirlemiştir.⁶² Kararnâmeye göre çocuklar hakkındaki velayet yine çocukların menfaati üzerine bina edilmiştir. Buluşdan önce evlendirilme konusunda ise çocuklar için bir menfaat olamayacağından çocukların buluşdan önce evlendirilmelerinin caiz olmadığı ileri sürülmektedir. Bu görüş devrin ihtiyaçları açısından da daha uygundur ve bununla klasik fıkıhtaki görüşün aksine bir görüş serdedilmiştir.

2.6. Akıl Hastalarının Evlenmesi

Klasik fıkha göre akıl hastaları velileri tarafından evlendirilebilirler.⁶³ Kararnâmeye göre ise akıl hastaları bir zaruret olmadıkça evlendirilemezler.

⁶⁰ Aydın, *Hukuk-i Aile Kararnamesi Esbab-ı Mucibe Layihası*, 272.

⁶¹ Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 5-6.

⁶² Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 7.

⁶³ Alauddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/118.

Zaruret kabul edilecek durum ise hâkimin değerlendirmesine tabi olup, hâkim izin verirse akıl hastaları velileri vasıtasıyla evlendirilebilmektedir.⁶⁴

Bu konuda akıl hastalarının evlenmelerini mecburi kılacak zaruretlerin neler olduğu konusunda tam anlamıyla bir açıklık yoktur. Bu konu tamamıyla hâkimin takdirine bırakılmıştır. Doktrine bakıldığında ekseriyetle evlilik sayesinde şifa/iyileşme ümidi üzerinde durulduğu görülmektedir. Ayrıca uygulamada ise örneğin akıl hastası olan kadının gebeliği evliliği gerekli kılan zaruretler arasında kabul edilmiştir.⁶⁵ Bunun gibi uygulamalar olmakla birlikte bunun dışında zaruretlerin olup olmadığı net değildir, hâkimin takdirine bırakılmıştır.

2.7. Nikâhı Yasak Olanlar

Kararnamede nikâhlanması ebediyen yasak olan kimseler tek tek sayılmış, klasik hukuktan farklı olarak zina eden kimselerin durumu hususunda yeni bir görüş ortaya konulmuştur. Kararnameye göre zina hürmet-i musâhereyi doğurmaz. Nitekim hürmet-i musâhere nimet olarak kabul edilmiştir. Nimete ise haram olan yolla ulaşılamaz. Ayrıca zinanın ispatının zorluğu da bu yolun işlemesine manidir.⁶⁶

Nikâhı belirli bir süre için haram olan kimselerden üç grup, muhtemelen toplumda uygulanırlığı kalmadığı için kararnameye eklenmemiştir. Kararnamenin hazırlandığı dönemde kölelik/cariyelik neredeyse bütünüyle ortadan kalkmış olduğu için, kişinin kendi mülkünde olan bir cariyeyi nikâhlanması konusundaki mukayyed evlenme yasakları bu bölümde zikredilmemiştir. Aynı şekilde kararname hazırlandığı sırada Osmanlı devletinde Musevîlerin ve Hıristiyanların dışındaki dinlere mensup olan kimseler bulunmadığı için bu bölümde din ayrılığı evlenme engelleri arasında dile getirilmemiştir. Müslüman bir kadın ile Müslüman olmayan bir erkeğin nikâhının bâtil olduğu konusu ise başka bir bölümde ele alınmıştır.⁶⁷

3. Nikâh Akdi

Klasik fıkhıta evlenme akdi için kuruluş, geçerlilik, yürürlük ve bağlayıcılık şartları öngörülmüştür. Bu şartların tam ve eksik oluşuna göre evlilik akdi kısımlara ayrılmıştır. Muteberlik yönünden yani akdin sonuçları ve hukukî niteliği açısından evlilik akdi; sahih, fâsıt, bâtil, mevkûf ve gayrı lâzım şeklinde tasnif edilmiştir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde ele alınan nikâh akdiyle ilgili meseleleri ise üç bölüm şeklinde incelememiz mümkündür.

⁶⁴ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 9.

⁶⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 9.

⁶⁶ Aydın, *Hukuk-i Aile Kararnâmesi Esbab-ı Mucibe Layihası*, 273.

⁶⁷ Hukuk-i Aile Kararnâmesi, md. 58.

3.1. Nikâh Akdi ve Devletin Rolü

Osmanlı Devleti'nde, başlangıçtan itibaren evlilik işlemlerine kayıtsız olmadığı, nikâh işlemlerinin çoğunlukla kadıların/hâkimlerin gözetiminde gerçekleştiği veya bizzat kadılar/hâkimler tarafından kıyıldığı bilinmektedir. Son zamanlarda işlerliği zayıf kalan bu uygulama Tanzimat'ın akabinde yeniden ıslah edilmiştir.

Kararnâmenin hazırlanması ile ortaya konulan yeni esaslarla bu alan daha sağlam bir şekilde düzenlenmiş, imparatorluk sınırları içerisinde gerçekleştirilen evliliklerin hepsinin devletin gözetiminde olmasının temin edilmesine çalışılmıştır.⁶⁸

Kararnamede klasik fıkıhtan farklı olarak iki önemli kural ortaya konulmuştur. İlki, evlilik gerçekleşmeden evvel keyfiyetin duyurulması, ikincisi de nikâh akdi esnasında çiftlerden birinin ikametgâhının bulunduğu beldedeki hâkim tarafından veya bunun özel olarak izinli kıldığı vekilince nikâh akidnâmesinin tanzim ve tescil edilmesidir. HAK, “Zevcesini tatlık eden zevc keyfiyeti hâkime beyan etmeğe mecburdur.”⁶⁹ “Mevadd-ı sâlife mücebince tefrikaya dair sâdir olan hüküm talâk-ı bâini tazammun eder ve keyfiyyet ale'l-usul tescil edilir.”⁷⁰ şeklindeki maddelerle konunun çerçevesini çizmiştir. Bu bağlamda nikâh akdinde usule uymayan koca veya her iki tarafın vekillerine 1 aydan 6 aya, şahidlere 1 haftadan 1 aya, yine kim olursa olsun karısını boşayıp 15 gün içerisinde bu hususu hâkime bildirmeyen kocanın 1 haftadan 1 aya kadar hapsedileceği hükmü getirilmiştir.⁷¹

3.2. Şahitler, Taraflar ve Nikâh Lafızları

Klasik hukukta nikâh akdi, akıl ve ruh sağlığı yerinde, ergenlik çağına gelmiş ve Müslüman olan iki erkek şahidin veya bir erkek, iki kadın şahidin huzurunda yapılır.⁷² Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, evlenecek olanların gayr-ı müslim olması halinde şahitlerin gayr-ı müslim de olabileceklerini ifade ederler.⁷³ Nikâhın şahitler huzurunda kıyılmasının şart koşulmasına rağmen İmam Zührî, Mâlik ve Ebû Sevr aksi görüşte bulunarak, nikâhın ilan edilmesini yeterli saymışlardır.⁷⁴ Kararname ise bu durumu “nikâh akdi, nikâh meclisinde, tarafların veya bunların vekillerinin icap ve kabulleriyle

⁶⁸ Aydın, *İslâm Osmanlı Aile Hukuku*, 188.

⁶⁹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 110.

⁷⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 130.

⁷¹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, ek md. 1.

⁷² el-Bakara 2/282; Şafîî, *el-Üm*, 5/35; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/48; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/90.

⁷³ Kudûrî, *el-Kitâb*, 3/4.

⁷⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/192; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/14; İbn Kudâme, *el-Müğnî*, 7/7; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/32.

gerçekleştirilir.⁷⁵ şeklinde ifade etmiştir. Bu hükümlerle kararname açıkça dile getirmese de İslâm hukukunda var olan bazı evlenme şekillerini yürürlükten kaldırmıştır. Böylelikle kararname klasik hukukta var olan mektup göndermek suretiyle evlenme ve fuzûlünün nikâhı şeklindeki iki nikâh çeşidini meskût geçerek ve uygulamada yer vermeyerek yürürlükten fiilen kaldırmıştır.⁷⁶

Kararnâme gereğince nikâh icab/kabul, tezvic ve tenkih gibi açık lafızlarla gerçekleşir.⁷⁷ Kararnâme bu hükmüyle, klasik hukuktan farklı olarak kinayeli lafızlarla nikâhın akdedilemeyeceğini kabul etmiştir. Nikâhın kinayeli ifadelerle değil de sarih lafızlarla gerçekleştirilmesi onun bütün şüphelerden uzak olmasını sağlamıştır.

Ayrıca kararnâmeye göre nikâh akdi esnasında mükellef iki şahidin bulunması şarttır.⁷⁸ Bu mükellef iki şahidin erkek veya kadın olması hususu tam manasıyla açık değildir. Ancak kanun metni iki erkek şahidin gerekli olduğunu anlamaya daha müsaittir.⁷⁹

3.3. Nikâhta İleri Sürülen Şartlar

Evlenecek taraflar, akit esnasında bazı şartlar ileri sürebilirler. Bunların bir kısmı, nikâh akdini “şu olunca”, “şu olursa” diye ayrıca vuku bulacak bir olay ya da gelişmeye bağlayan şartlardır ki, bunlara ta’lik denir. Diğer kısmı da “şöyle şöyle olmak üzere” veya “şartla” diye tarafları belli sorumluluklarla kayıtlayan şartlardır ki, bunlara da takyîd şartları denir.⁸⁰ Hanefîler şer’î dayanağı olan şartları ve akdin ruhuna ters olmayan örf haline gelmiş şartları kabul etmişlerdir. Şafîiler de bu görüştedirler. Hanbelî ve Malikîler de İslâm’ın genel ilkeleriyle ters düşmeyen takyidi şartların uygun bulunabileceğini ifade ederler.⁸¹ Kararnâmeye göre ise kocanın karısı üzerine evlenmeme şartını kabul etmesi veya evlendiği takdirde kendisi veya ikinci eşi boş olmak şartıyla evlenmesi sahihtir ve şart muteberdir.⁸²

Kararnâmede poligamiye makul bir sınır getirmek gayesiyle kadının evlenirken kocasının evlilik boyunca monogam kalması şartını ileri sürebileceği kabul edilmiştir. Klasik fıkıhta böyle bir şart fâsid sayılmasına rağmen kararnâmeye göre bu maddeyle akit muteber sayılmış ve şartın

⁷⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 1-13.

⁷⁶ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 36.

⁷⁷ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 36.

⁷⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 34.

⁷⁹ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 192.

⁸⁰ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 55.

⁸¹ Şâfiî, *el-Ûm*, 5/61; Derdîr, *Akrebü'l-mesâlik*, 2/246-247; Kudûrî, *el-Muhtâsar*, 3/19; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/71; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/36-41; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1995), 158.

⁸² Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 38.

yerine getirilmesi istenmiştir. Bu madde Hanbelî mezhebinin görüşü dikkate alınarak belirlenmiştir. Zira Hanefî mezhebine göre böyle bir şart fasittir.⁸³

3.3.1. Kefâet

Klasik hukuka göre altı yerde aranan kefâet/denklik kararnameye göre iki yerde aranır. Biri mal ve sanat gibi hususlarda aranır ki, bu iki hususta erkeğin kadına denk olması nikâhın lüzumunun şartıdır. Kocanın müeccel olan mehri verebilecek ve eşinin nafakasını temin edebilecek kadar bir mali güce sahip olması malda denklik için kâfi/yeterli kabul edilmiştir. Sanatta ise erkeğin şeref ve itibarca eşinin velilerinin meşgul oldukları sanata denk bir sanatta meşgul olmasıdır.⁸⁴

Kararnâmenin kabul ettiği mal ve sanatta denkliğe riayet etmeden yapılan evliliklerde velinin rızası alınmamışsa, onun nikâhı fesih hakkı vardır. Kararname bu hususta değişik bir yol tutarak 17 yaşını tamamlamış kızların nikâhında velilerin bir itirazı olup olmadığını sorarak nikâhtan sonra fesih imkânını asgariye indirmiştir. Ancak bir kızın velisinden saklayarak dengi olmayan bir erkekle evlenmesi durumunda velinin nikâhı feshettirme salahiyeti vardır.⁸⁵

Kararnâmede mehrin denk olması hususunda bir hüküm getirilmemiştir. Hâlbuki klasik fıkıhta mehrin emsallerine denkliği, emsaline kefâetten addedilir. Bu konuda bir farklılık görülmemektedir.

3.3.2. Fâsid ve Bâtl Nikâhlar

Klasik fıkıhta muteberlik yönüyle yani akdin sonuçları ve hukukî niteliği açısından evlilik akdi; sahih, fasit batıl, mevkuף ve gayrı lâzım şeklinde tasnif edilmiştir. Unsur ve şartları tam olarak mevcut bulunan akde sahih akid denilmiştir.⁸⁶ Kuruluş şartları tam olmakla birlikte sıhhat şartlarından; şahitlerin eksik olması, evlilikte rıza ve ihtiyarın bulunmaması/ikrah gibi durumlarda evlilik akdi fasit kabul edilmiştir.⁸⁷ Kuruluş şartlarından

⁸³ İbn Kudâme, *Muğni*, 9/483; Serahsî, *Mebûsât*, 5/94; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 4/112; Vehbe b. Mustafâ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/66; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 192. Kararname, "Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevüc sahih ve şart muteberdir." bu hükmü zikredildiği şekliyle kanunlaştırmıştır. Md. 38.

⁸⁴ Hukuk-i Aile Kararnamesi, md. 45; Hamza Aktan, "Kefâet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/166-168.

⁸⁵ Aydın, *Hukuk-i Aile Kararnamesi Esbab-ı Mucibe Layihası*, 275.

⁸⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *el-Ahkamu's-şer'iyye li'l-ahvâlü's-şahsiyye* (Mısır: Matbaatü'n-Nahda, 1964), 129-130.

⁸⁷ Şa'bân, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 129-130.

biri eksik olursa nikâh akdi batıl olur.⁸⁸ Kararnâme klasik fıkhıta olduğu gibi bâtil-fâsid ayırımına yer vermemiş, fakat kavramların muhteviyatı bakımından klasik fıkhıtan farklılık göstermiştir.

Akdin in'ikad ve sıhhat şartlarından herhangi birisine riayet edilip edilmediğine dikkat etmeksizin gayri müslim erkeklerle yapılan nikâh dışındaki bütün fâsid ya da batıl olma ihtimalindeki nikâhlar fâsid kabul edilmiştir.⁸⁹

Kararnâme ikrah ile vuku bulan nikâh konusunda yeni bir hüküm getirerek, ikrah ile vuku bulan nikâhı fâsid saymıştır.⁹⁰ Kararnâme, Hanefî fıkhında bulunan “ikrah halinde vuku bulan akid sahihtir.”⁹¹ hükmünün aksine bir hüküm getirmiştir. Kararnamenin batıl kabul ettiği tek nikâh, gayr-ı müslim erkeklerle evlenen Müslüman kadının nikâhıdır.

3.3.3. Mehir

Erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği mal veya paraya mehir denmektedir. Verilen şeyler tamamen kadına aittir. Mehir, mehr-i müsemma/belirlenmiş mehir ve mehr-i misil/benzer mehir şeklinde ikiye ayrılır.⁹² Klasik hukukta mal denebilecek herşeyin veya maddî geliri ve değeri olan her menfaatin mehir olabileceğini ifade edilmiştir.⁹³ Mehrin en çok ne kadar olacağı konusunda bir üst sınır yokken⁹⁴ en az ne kadar olabileceği noktasında farklı ictehadlar mevcuttur. Hanefîler mehrin en azının on dirhem olacağını beyan etmişlerdir.⁹⁵

Kararnâme mehir miktarında alt sınır tespit etmemiş bu yönüyle mehrin alt sınırının 10 dirhem olmasını ön gören klasik fıkhıtan ayrılmıştır. Buna gerekçe olarak on dirhem çok değersiz bir miktar olması ve de memleketin hiçbir yerinde böyle önemsiz bir miktar mehir üzerine nikâh akdedilmediği, bu yüzden de mehr-i müsemma belirlenirken buna bir alt sınır tespitinin gerekli olmadığı belirtilmektedir.⁹⁶

Kararnâme mehr-i müsemmaya üst sınır da belirlememiştir. Mehr-i müsemma hususunda ihtilaf edilirse ve koca mehir olması örf haline gelmiş bir şeyi iddia ederse onun sözüne itibar edileceği hükmü ortaya

⁸⁸ Abdülvehhab Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 39-41.

⁸⁹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 52-58.

⁹⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 57.

⁹¹ Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30-37; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt ve Etkisi* (Bursa: Emin Yayınevi, 2014), 217-218.

⁹² Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/119.

⁹³ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 76.

⁹⁴ en-Nisâ 4/20.

⁹⁵ Kudurî, *el-Muhtâsar*, 3/14.

⁹⁶ Aydın, *Hukuk-i Aile Kararnamesi Esbab-ı Mucibe Layihası*, 277.

konulmuştur.⁹⁷ Kararname ana-baba veya diğer akrabaların kızın evlendirilmesi karşılığında kocasından para veya mal talep etmelerini de yasaklamıştır.⁹⁸ Burada sözü edilen mal ve para şüphesiz “başlık” diye tabir edilen şeydir. Mehir tamamıyla kadına ait olduğu halde başlık kadının ailesine verilen maldır.

3.3.4. Nafaka

Evlilik içinde kocanın eşi ve çocukları için yüklendiği geçim masraflarına nafaka denmektedir. Yiyecek, giyecek, mesken, tedavi ve ilaç masrafları bu konu kapsamında zikredilmektedir.⁹⁹ Klasik fıkha göre sahih bir evlilik, kadının fiziken evliliğe müsait olması ve beraber yaşaması şartıyla kadın nafakaya hak kazanır. Koca nafakayı kasten temin etmediği zaman kadın yargıya başvurarak nafaka talebinde bulunur. Mesela koca, nafaka bırakmadan yolculuğa çıkar veya kaybolursa, kadının müracaatı üzerine mahkeme, belli bir nafaka belirler ve kocası hesabına borçlanma hakkı verir.¹⁰⁰ Kararnâmede nafaka ile ilgili fasılda sadece evlilik nafakasıyla ilgili hükümler zikredilmiştir. Aile hukukuna dâhil olan diğer nafaka nevelerinden bahsedilmemiştir.¹⁰¹

Bu konuyla ilgili hükümlerde daha ziyade evinin ihtiyaçlarına karşılık vermeyen veya muhtelif sebeplerle ortalıkta görülmeyen kocalara karşı kadınların nafaka temini için sahip oldukları imkânlar üzerinde durulmuştur. Bu da esas itibariyle kadının mahkemeye müracaatıyla kendisi için kocası üzerine nafaka takdir edilmesidir.¹⁰² Ayrıca bu fasılda hangi ihtiyaçlar göz önüne alınarak nafaka takdir edileceği hususunda bir açıklık getirilmemiştir. Muhtemelen bu husus hâkimin takdirine bırakılmıştır.¹⁰³

4. Mufarakata/Ayrılaşma Dair Hükümler

Evlilik kurulurken prensip olarak bir ömür boyu devam edecek şekilde kurulur. Ancak bazı sebeplerden dolayı evlilik hayatı taraflarca sürdürülemez ve ayrılıkla sonuçlanabilir. Evliliğin sona ermesi kocanın talâk hakkını kullanmasıyla olur. İslâm hukukunda ilke olarak talâk/boşama salahiyeti kocaya verilmiştir.¹⁰⁴ Bunun yanında muhâlea ya da hul’ denen karşılıklı rıza ile boşanma, tefrik denen adli boşanma şekilleriyle boşanma

⁹⁷ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 87.

⁹⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 90.

⁹⁹ Şafîî, *el-Üm*, 5/129; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/249-252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/157-160, Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 2/448-454.

¹⁰⁰ Kudûrî, *el-Muhtâsar*, 3/96; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/41.

¹⁰¹ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282-285.

¹⁰² Taha Yılmaz, *Aile Hukuku* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2023), 151.

¹⁰³ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 197.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/81.

4.1. Tefrik / Hâkimin Kararıyla Evliliğe Son Verilmesi

Prensipte boşama hakkına sahip olmayan kadının bazı gerekçelere dayanarak mahkemeye müracaatı ile de boşanma gerçekleşebilmektedir. Hâkimin kararıyla gerçekleşen boşanmalar tefrik terimiyle karşılanmaktadır.¹⁰⁵ Klasik fıkıhta özellikle Hanefî mezhebinde tefrik sebepleri karşısında hakimin takdir hakkı oldukça sınırlı kabul edilmiştir. Diğer mezhepler ise bu konuya biraz daha geniş bakmışlardır. Kararnâmenin önemli bölümlerinden biri de klasik hukukta olmayan, kadına gerekli bazı durumlarda mahkeme yoluyla ve hakim kararıyla boşanma/kazaî boşanma hakkını veren boşanmayı talep edebilme hakkı/hıyar-ı tefrik ile alakalı bölümüdür. Klasik fıkıhtaki hâkim görüşe göre kadına yalnızca kocada bulunan ve evliliğin devamına mâni bir ayıp sebebiyle tefrik hakkı tanınmıştır. Mesela frengi, bel soğukluğu gibi zührevî hastalıklar; akıl hastalığı, cüzzam, alaca ve saç kıran gibi diğer hastalıklar, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Zâhirîler dışında kalan büyük çoğunluğa göre tefrik sebebidir.¹⁰⁶ Hanefîlerden İmam Muhammed'e göre bu sayılan hastalıkların dışında, kocasıyla beraber bulunduğu kadının zarar göreceği her türlü hastalık, kadın için hâkime müracaat sebebi sayılabilir.¹⁰⁷ Anılan hastalıklar yanında bedende bulunan bazı cinsel kusurlar sebebiyle de tefrik meydana gelebilmektedir. Bu kusurları kadının nikâhtan önce bilmemesi ve öğrendikten sonra razı olmaması gerekmektedir. Tüm bu hususlar klasik fıkıhta mezhepler arasında farklı hükümlere bağlanmışken kararname ile bu konular hukukta birliği gerçekleştirilmek kastıyla maddeler halinde yazıya geçilerek hâkimlerin hükmüne mesnet teşkil etmiştir.

4.2. Evliliğe Mâni Bir Ayıp Sebebiyle Tefrik

Kararnâme, kocada evliliğin devamına mâni bir kusur olması durumunda kadının hâkime müracaatla kocasından tefrikini talep edebileceği hükmünü ortaya koymuştur. Bunun olabilmesi için kadının da benzer bir ayıbının olmaması gerekir.¹⁰⁸ “Buna göre evlenmeden önce kocasının innetten başka mâni-i takarrub bir ayıbından haberdar olan ve evlilikten sonra buna razı olan kadın tefrik talebinde bulunamaz.”¹⁰⁹ Böyle bir tefrik talebi gerçekleştiğinde şayet iyileşme ümidi varsa hâkim tefriki bir sene erteler. Bu müddet zarfında da iyileşme olmaz, koca talaka yanaşmaz ve kadın da talebinde ısrar ederse hâkim tefrike hükmeder.¹¹⁰

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/41; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/297.

¹⁰⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/212-215; Kudûrî, *el-Muhtâsar*, 3/25; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/279.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97.

¹⁰⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 118.

¹⁰⁹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 120-121.

¹¹⁰ H. İbrahim Acar, “Tefrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277-279.

4.3. Hastalık Sebebiyle Tefrik

Kararnâmede bazı hastalıklar karı ve kocanın ayrılma gerekçesi olarak kabul edilmiştir. İnsanın bazı hastalıkları uzun süren tedaviler sonucunda iyileşebilmektedir. Bu açıdan kararnâme insani duruma vurgu yaparak makul manada bazı hastalıkları hukukî olarak ayrılma sebebi saymıştır. Kararnâmede hıyar-ı tefrik hakkında “mani-i takarrub uyûbdan sâlim olan kadın, zevcinin böyle bir illet ile malûl olduğuna müttâlî oldukta hâkime bi'l-müracaa tefrîkini talep edebilir...”¹¹¹ “Zevce mevadd-ı sâbıkada muharrer olduğu üzere hâkime müracaat ettikte nazar olunur: Eğer illet kabil-i zevâl değilse hâkim derhal beyinlerini tefrika hükmeder. Ve eğer kâbil-i zevâl ise hâkim zaman-ı mürâfaadan ve şayet mariz ise vakt-i ifâkatından îtibaren bir sene müddetle te'cil eyler...”¹¹² ifadesi bulunmaktadır.

4.3.1. Cüzzam, Baras ve Zührevi Hastalıklar Sebebiyle Tefrik

Kararnâmeye göre kocasının bu çeşit bir hastalığa müptela olduğunu evlendikten sonra öğrenen veya kocasının bu nevi bir hastalığı evlilikten sonra ortaya çıkan kadın, hâkime müracaatla tefrikini talep edebilir. Bu hastalıklardan şifa ümidi varsa hâkim tefriki bir sene tecil eder. Bu müddet içerisinde de iyileşme olmaz, koca talâka yanaşmaz ve kadın da tefrikte ısrar ederse hâkim tefrike hükmeder.¹¹³ Kararnâmede bu konu “cüzzam, baras ve illet-i zühreviyye gibi bilâ zarar birlikte ikamet mümkün olmayan illetlerden biri zevce bulunduğunda be'de'n-nikâh müttali olur veya muahharan böyle bir illet tahaddüs ederse zevce hakime bi'l-müracaa tefrikini talep edebilir”¹¹⁴ şeklinde maddeleştirilmiştir.

4.3.2. Akıl Hastalığı Sebebiyle Tefrik

Kararnâmede akıl hastalarının evlilik yapmalarına zaruret olması durumunda ve hâkim kararıyla müsaade edilmektedir. Erkeklerde akıl hastalığı evlendikten sonra ortaya çıkar da kadın tefriki talep ederse, hâkim tefriki bir sene erteler. Bu müddet zarfında eğer hasta iyi olmaz ve kadın talebinde ısrar ederse hâkim tefrike hükmeder.¹¹⁵ Kararnâmede “âkd-i nikâhtan sonra zevc teccennün edip de zevce hâkime bi'l-müracaa tefrîkini talep etse hâkim tefriki bir sene müddetle te'cil eyler. Bu müddet zarfında cinnet zâil olmadığı ve zevce musırr bulunduğu halde tefrika hükmeyle.”¹¹⁶ ifadesiyle bu konu ortaya konulmuştur.

4.4. Gaiplik Sebebiyle Tefrik

Kararnâmede bu konu detaylı bir şekilde ele alınmış olmakla birlikte

¹¹¹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 120.

¹¹² Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 121.

¹¹³ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 122.

¹¹⁴ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 122.

¹¹⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 123.

¹¹⁶ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 123.

biz özet olarak diyebiliriz ki, kararnâme gaiblik hususunda ikili bir ayrıma gitmiştir. Bu sebeple gaiplik sebebiyle tefrik konusunu iki farklı durum yaparak ortaya koymuştur. “Bir kadının zevci ihtifa ve yahud müddet-i sefer veya daha karîb bir mahalle giderek teğayyüb edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteazzir olur ve zevcesi tefriki taleb ederse hâkim tahkikat-ı lâzıma icrasından sonra beynlerini tefrika hükmeder.”¹¹⁷ Kararnâmeye göre kadın zikredilen sebeplerden dolayı mahkemeye başvurabilir. Hâkim bu müracaat üzerine kaybolan koca hakkında bir tahkikat başlatır. “Nerede olduğuna ve hayat ve mematına dair haber alınmasından ye’s hasıl ise ye’s tarihinden itibaren dört sene te’cil eder. İşbu müddet zarfında haber alınmadığı ve zevce talebinde musırr bulunduğu halde tarafeyni tefrik eder. Eğer zevc muhaberede gaybûbet etmiş ise hâkim tarafeyn-i muharibeynin ve üseranın yerlerine avdetinden itibaren bir sene mürûr eyledikten sonra tefrika hükmeder. Her iki halde zevce hüküm tarihinden itibaren iddet-i vefât bekler.”¹¹⁸ Kararnâme bu konuyu detaylı bir şekilde beyan etmiştir

4.5. Kocanın Nafaka Bırakmadan Kaybolması

Kararnâmeye göre koca gizlenir, uzak veya yakın bir yere giderek kaybolur veya mefkûd olur da kadın için nafaka temini zorlaşırsa bu durumda kadın talep ederse hâkim gerekli araştırmaları yaparak eşlerin arasını tefrik eder.¹¹⁹ Hanefilerin dışındaki diğer üç mezhebin bu konudaki görüşü budur. Bu konuda da kararname diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve Hanefî fıkhından ayrılmıştır.

4.6. Kocanın Nafaka Bırakarak Kaybolması

Kocanın gaib olması durumunda sadece nafakanın temin edilmiş olması kadın açısından her zaman tatmin edici bir durum değildir. Keyfi veya bir mazerete bağlı olarak evini terk eden koca, nafaka bıraktı diye karısını 90 sene onu beklemeye mahkûm etmek, kararnâmeye göre kadın açısından bir yıkımdır. Kararnâme bu hususta klasik fıkihtan farklı bir görüş ortaya koymuştur.

Kararnâmeye göre ilk olarak, gaib kocanın nerede olduğu bilinmiyor, diri veya ölü olduğuna dair bir haber alnamıyorsa, haber alınmasından ümidin kesilmesinden itibaren hâkim tefrik vaktini dört sene erteler. Bu dört sene zarfında da haber alınamaz ve kadın da tefrik talebinde ısrar ederse hâkim tefrike hükmeder.¹²⁰

İkinci olarak koca bir muharebe esnasında gaib olmuşsa, hâkim tefriki iki tarafın muhariplerinin ve esirlerinin yerlerine avdetinden itibaren bir sene erteler. Bu bir sene geçtikten sonra kocadan haber alınmadıysa ve

¹¹⁷ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 126.

¹¹⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 127.

¹¹⁹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 126.

¹²⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md.127.

kadın talebinde ısrar ediyorsa tefrike hükmeder. Her iki halde de kadın, hüküm tarihinden itibaren vefat iddeti bekler.¹²¹

Kararnâmeye göre bu şekilde tefrik edilmesine hükmedilen kadın başka bir erkekle evlenir, daha sonra ilk kocası dönerse bu durum ikinci evliliğin fesh edilmesine sebep olmaz. Fakat vefatına hükmedilen koca, daha sonra dönerse, karısı başka kocaya varsa bile bu nikâh feshedilir. Tefrik bir hâkim kararı olduğu için bundan dönüş kabul edilmemiştir. Fakat kocanın vefatına hükmetmekte böyle bir tefrik kararı söz konusu olmadığı için ikinci nikâhın feshi cihetine gitmek tercih edilmiştir.

4.7. Geçimsizlik Sebebiyle Tefrik ve Aile Meclisi

Kararnâmenin tesis ettiği önemli değişikliklerden biri de yukarıdaki durumların dışında aile içerisinde ortaya çıkan bir geçimsizlik durumunda kadına tefrik talebinde bulunma hakkının verilmesidir. “Zevceyn beyninde niza’ ve şikak zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafi hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûrtle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdât ve müdâfaâtını tedkik ile beynlerini islâhâ çalışır. Kabil olmadığı sûrette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlaa eyler. Hakemler ittifak edemezler ise hâkim evsâf-ı lâzımeyi hâiz diğer bir heyet-i hâkemiyye veya tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hâkem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat’i ve nâ-kâbil-i itirazdır.”¹²² Klasik fıkha göre ailede geçimsizlik/nüşuz kadın tarafından çıkarsa kocanın asaleten talâk hakkı vardır, bu hakkını kullanarak eşini boşayabilir. Fakat geçimsizliği koca çıkarırsa tefviz-i talak yapılmamışsa

¹²¹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 126.

¹²² Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 130. “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar barıştırmak isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.” (en-Nisâ 4/35). İslâm hukuk doktrininde hakemlerin eşlerin ayrılmalarına doğrudan karar verip vermeyecekleri konusu tartışmalı olmuştur. Ebû Hanîfe ve Şâfi’ye göre âyet hakemlere eşlerin aralarını düzeltme yetkisi vermektedir. Boşanmalarına karar verebilmeleri için kocanın hakemlere vekâlet vermesi gerekir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel hakemleri hâkim konumunda değerlendirmektedir. Ayrıca bir vekâlet ve izne ihtiyaç yoktur demişlerdir. Eşlerin arasını düzeltmez ve geçimsizliğin kadından kaynaklandığını ifade ederlerse mühaleaya hükmederler. Geçimsizliğin kaynağının her iki eş olduğu sonucuna varırlarsa mehrin bir kısmı karşılığında eşlerin arasını ayırırlar (Şâfi, *el-Üm*, 5/177; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut:Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 2/190; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/164, 264; Muhammed b. Ahmed Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc* (Kahire: Matba’atü’l-Bulak, 1285/1868), 3/261; İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, 2/81-82; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 278).

kadının asaleten boşama hakkı yoktur.¹²³ Eğer koca muhâlea yoluyla karısını boşamaya da yanaşmazsa bu durumda kadının yapabileceği hiçbir şey yoktur. Kararnâmede bu hususta farklı bir görüş benimsenerek kadına benzer durumlarda tefrik talep etme hakkı tanınmıştır. Böylece kadınlar adına önemli bir hak elde edilmiştir.

Kararnâmeye göre eşler arasında nifak ve şikak ortaya çıkar da karı-kocadan biri mahkemeye müracaat edip şikâyetçi olursa hâkim eşlerin her birinin ailesinden bir hakem tayin eder. Bu şekilde oluşan “aile meclisi” eşlerin arasını düzeltmeye çalışır. İslah imkânının olmadığı durumda kusur kocada ise hâkim eşlerin aralarını tefrik eder. Kusur kadında ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerinden muhaleaya hükmeder. Hakemler aralarında ittifak etmezlerse hâkim üçüncü bir hakem veya hakem heyeti tayin eder. Hakemlerin vereceği hüküm kat’idir ve itiraza kabil değildir.

Kararnâmeye göre tefrik faslına göre verilen karar bir bâin talak hükmündedir. Durum usûlüne uygun olarak tescil olunur.¹²⁴

Sonuç

1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Osmanlı hukuk tarihinde altı asır boyunca uygulanagelen klasik fıkihtan ayrılan yönlerini ortaya koymak gayesiyle hazırlanan bu çalışmadan şu neticeyi çıkarmak mümkündür. Kararname, klasik fıkhın aksine, Osmanlı’da var olan heterojen yapıya yani çoklu sisteme uygun şekilde, toplumda yaşayan üç din mensubu halkın da ihtiyaçlarına kendi din kuralları çerçevesinde cevap verecek bir içerik gayesiyle hazırlanmıştır. Ayrıca Osmanlı klasik fıkıh anlayışında var olan tek mezhepli hukuk uygulamasının önüne geçip, sadece Hanefî mezhebinin fetvalarıyla sınırlı kalmayan gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerini de içeren, bazen de mezhep görüşlerinin dışında da görüşleri esas alabilen bir anlayış sergilenmiştir. Evlenme yaşına bir alt sınır getirmesi, çok evliliği sınırlandıran bir kuralın kararnâme içine alınması, evlenme ve boşanmada devlet kontrolünün tam ve düzenli hale getirilmesi bu tür değişikliklerin en belirgin olanlarıdır. Kararnâmede, nikâh akdinin ilan edilmesi görüşünü Mâlikî mezhebinden, nikâh akdinin sadece sarih sözlerle akdedilebileceği hükmünü Şafî ve Hanbelî mezhebinden, akıl hastası olanların evlendirilmeyeceği ve zinanın sıhriyet sebebi olmayacağı görüşlerini Şafî mezhebinden, ikrah/zorlama ile nikâh ve boşanmanın ve sarhoşun boşanmasının geçersizliği hükmünü Hanefîlerin dışındaki

¹²³ Mâlikî mezhebine göre tefvîzu’l-talâk, kadına ya vekâlet verme ya talâkı kadına temlik etme ya da kadını evliliği sürdürüp sürdürmeme hususunda muhayyer kılma yoluyla boşama yetkisinin kadına verilmesidir. Vekâleten vermiş ise koca bu vekâleti kadın boşamayı gerçekleştirmemiş ise vekâleti istediği zaman geri alabilir. Yetki muhayyer kılma ve temlik etme şeklinde verilmiş ise kadına, koca bu yetkiyi geri alamaz (Derdîr, *Akrebü’l-mesâlik*, 2/387).

¹²⁴ H. İbrahim Acar, “Tefrik”, 40/277-279.

diğer üç mezhepten, gâib veya mefkûd kocanın öldüğüne hükmetmek için dört yıl şartını esas almak ve ailevî nizaların halli için aile meclisinin kurulması gerektiği görüşünü Malikî mezhebinden görüşler esas alınarak düzenlenmeler yapılmıştır. Görülmektedir ki, 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi birçok yönüyle klasik fıkıh düşüncesindeki “tek mezhepli hukuk anlayışı”ndan ayrılmıştır. Bu alanda yapılan ilk kanun olması sebebiyle İslâm dünyasında çok ilgi görmüş ve uzun yıllar birçok İslâm ülkesinde yürürlükte kalmıştır. Kararnâme zikredilen yönleriyle ulemanın bir kesimi tarafından olumlu karşılandığı gibi bazı kesimler tarafından eleştirilmiştir. Bir buçuk sene işlevini yerine getirdikten sonra yürürlükten kaldırılmıştır.

Osmanlı tarihinde yapılan bu çalışma bir kanun olmayıp sadece bir kararnâmedir. Bu kararnâme, Hanefî mezhebinin dışındaki mezheplerin görüşlerini de dikkate alarak aile konusunda bir çeşit kanunlaşmaya gitmiştir. Bu yönüyle günümüzdeki fetva kurullarına da kaynaklık ederek tek mezhep görüşü ile değil de toplumda işlerliği açısından hangi fakihin görüşü makul ise onun tercih edilmesi yolunu açmıştır. Hükümler temelde Kitap, Sünnet ve icmâ esas alınarak belirlendiğinde umum tarafından kabul görmüştür. Asıl olan fâsit tevellere gidilmeden murad-ı ilahî noktasından yola çıkarak ümmetin problemlerine İslâm fıkıh geleneği içerisinde çözümler üretmektir. Kararnâme de bu gayeye matuf olarak hazırlanmıştır. Ancak günün şartları, ülkenin siyasi durumu ve sosyo-ekonomik sebepler bir buçuk yıl kadar yürürlükte kalmasına imkân vermiştir. Dünya genelinde ise farklı ülkelerde uzun seneler yürürlükte kalması, kararnâmenin yakın tarih İslâm toplumlarının ihtiyaçlarına cevap verecek yeterlilikte olduğunun ispatıdır. HAK’ı hazırlanmasında etkili unsurlar ise İslâm hukukunun zengin bir terminolojisinin olması, semantik ve çoğulcu yapısı, referans verme ve tarihsel tecrübeye dayanması olmuştur.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. “Nişan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Acar, H. İbrahim. “Tefrik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aktan, Hamza. “Kefâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Ansay, Sabri Şakir. *Medeni Kanunumuzun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1952.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt ve Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Âtıf Bey. *Arâzi Kânunâme-i Hümayunu Şerhi*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası 1330/1914.
- Aydın, M. Âkif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. “Arazi Kanunnâmesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet Akif. “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. “Ehliyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “İkrah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bozkurt, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Candan, Abdülcelil. *Ulemânın Gücü*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Cin, Halil. *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*. Ankara: Berikan Yayınevi, 1978.

Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.

Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Adevî. *Akrebü'l-mesâlik 'ala's-Şerhi's-sağîr* (Ahmed es-Sâvî'nin *Bulgatü's-sâlik*'i ile birlikte). thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Dimyâfî, Ebû Bekr el-Bekrî İbnü'l-Arif Muhammed. *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in li şerhi Kurratî'l-'ayn*. İskenderiyye: ed-Darü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet-Tevzi, 2020.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.

Düstûr: Tertîb-i Sâni. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1928.

Düsûkî, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi'l-mezhebi's-Şâfi*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2011.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hallâf, Abdülvehhab. *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dârü'l-kalem, 1410/1990.

Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye el-ma'rifetü bi'l-fetâva'l-'Alemgiriyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfî fi fihhi ehli'l-Medine el-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

İbn Dûyyân, İbrahim b. Muhammed b. Sâlim. *Menâru's-sebîl fi şerhi'd-Delîl*. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1378/1958.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. Riyad: Dârü âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2013.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Kahire: Dârü't-Tûras, 1389/1970.

İnalcık, Halil. "Kanunnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/333-337. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

İnalcık, Halil. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler". *Belâten* 28/112 (1964), 623-690.

Kahraman, Abdullah. “Mansûrizâde Said’in Klasik Fıkıhçılara Yönettiği Bazı Eleştiriler”. *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 223-262.

Kahraman, Abdullah. *Güncel Dinî Konular ve Fıkıhî Hükümler*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2017.

Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1982.

Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi’u’s-sanâi’*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.

Kayabaş, Ebru. *Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi: Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2009.

Kılıç, Muhammed Tayyib. *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed Ahmed. *el-Muhtâsar*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1399/1979.

Mergînânî, Ebû’l-Hasan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türasi’l-A’rabî, ts.

Mergînânî, Ebû’l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübedî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

Mevsîlî, Ebû’l-Fazl Medüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *Kitâbü’l-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2007.

Özbilgen, Erol. *Osmanlı Hukukunun Yapısı*. İstanbul: Osmanlı Kültürü, 1985.

Özen, Şükrü. “İbn Şübrüme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/379-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru’l-Mâriفة, 1993.

Şa’bân, Zekiyyüddin. *el-Ahkamu’s-şer’iyye li’l-ahvâlî’s-şahsiyye*. Mısır: Matbaatü’n-Nahda, 1964.

Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru’l-Mâriفة, 1413/1993.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Şirbinî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni’l-muhtâc*. Kahire: Matba’atü’l-Bulak, 1285/1868.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiyye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.

Ünal, Mehmet. “Medeni Kanun’un Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi”. *A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi* 34 (1978), 195-231.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. “İslam Ülkelerinde Kanunlaştırma Hareketleri ve Bunun Batı Hukuk Sistemleri ile İlişkileri”. *AĞHFD Fikret Arık’a Armağan* (1973), 545-590.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Aile Hukuku*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1965.

Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.

Yazıcı, Abdurrahman. “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi’nin Eleştirileri”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 567-584.

Yılmaz, Taha. *Aile Hukuku*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2023.

Yurtseven, Yılmaz. “1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11 (2003), 199-250.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Müslüman Çoğunluklu Ülkelerde Aile Hukukuyla İlgili Kanunların Tarihi Seyri* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 07 Mart 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Miyase Yavuz Altıntaş**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Ankara Hacı Bayram Veli University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/05mskc574>

<https://orcid.org/0000-0002-5338-3266>

miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr

Öz

İslâm dünyasında 19. ve 20. yüzyılda yaşanan köklü siyasî ve hukukî değişimler sebebiyle günümüzde İslâm hukukunun oldukça sınırlı alanları Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler tarafından uygulanmaktadır. Bu alanlar içinde en yaygın olarak tatbik edileni ise aile hukukudur. 19. yüzyılda başlayan yoğun kodifikasyon hareketi, İslâm hukukunun en detaylı sayılabilecek hükümlerini ihtiva eden bu alanı da zamanla içine almıştır. 1917 tarihli Osmanlı *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* (HAK) ile başlayan bu süreç, 20. yüzyılın ikinci yarısında bağımsızlığını kazanan ülkelerin kanunları ile ivme kazanmıştır. İçinde bulunduğumuz asırda, Körfez ülkelerinde (Birleşik Arap Emirlikleri 2005, Katar 2006 ve Bahreyn 2009 tarihlerinde) ve son olarak 2022’de Suudi Arabistan’da ilk kez yapılan kodifikasyonlar ve mevcut kanunlarda süregelen reformlarla süreç devam etmektedir. Bu çalışmada, İslâm aile hukukunun kodifikasyonu ile başlayan bu süreç, geçirdiği aşamalar, reform talepleri ve reformların kapsamı, reform saikleri ve kullanılan yöntemler bakımından ele alınmakta, bu kapsamda ortaya çıkan modeller, yapılan kanun ve reformların içinde buldukları sosyo-politik bağlam çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile Hukuku, Kanunlaştırma, Reform, Müslüman Çoğunluklu Ülkeler.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu çalışma yazarın Prof. Dr. Mashood Baderin danışmanlığında tamamladığı *The Role of İjtihād in Family Law Reforms of Modern Muslim-Majority States: A Case Study of Morocco* başlıklı doktora tezi esas alınarak ve bazı eklemeler yapılarak hazırlanmıştır. (Birleşik Krallık; Londra: School of Oriental and African Studies (SOAS), Hukuk ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2018).

The History of Family Law Related Codes in Muslim-Majority Countries* **

Research Article

Received: 07 March 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Due to the radical political and legal changes that occurred in the Muslim world in the 19th and 20th centuries, very limited areas of Islamic law are now practised in Muslim-majority countries in the Middle East and North Africa, South Asia, and Southeast Asia. The most common of these is family law. The intense codification movement that began in the 19th century eventually included this area, which contains the most detailed provisions of Islamic law. This process, which began with the Ottoman Law of Family Rights (OLFR) of 1917, gained momentum with the laws of the states that gained independence in the second half of the 20th century. In the current century, the process continues with the family laws first enacted in the Gulf States (the United Arab Emirates in 2005, Qatar in 2006 and Bahrain in 2009) and most recently in Saudi Arabia in 2022 (*Nizam al-Ahwal al-Syakhsiyyah* 1443 H), as well as ongoing reforms to existing laws, such as the 2004 reforms to the Moroccan Personal Status Code, the 2005 amendments to the Algerian Family Code and the 2010 reforms to the Jordanian Personal Status Code. The present study discusses this process, which began with the codification of Islamic family law in the Ottoman Empire, in terms of the stages it went through, the demands and scope of reform, the motives for reform and the methods used. In this context, the emerging models are evaluated within the socio-political context of the laws and reforms.

Keywords: Islamic Law, Family Law, Codification, Reform, Muslim-Majority Countries.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is based on the author's doctoral dissertation entitled *The Role of Ijtihād in Family Law Reforms of Modern Muslim-Majority States: A Case Study of Morocco* which was completed under the supervision of Prof. Dr. Mashood Baderin and is prepared with some additions. (UK; London: School of Oriental and African Studies (SOAS), Faculty of Law and Social Sciences, PhD Thesis, 2018)

Summary

Today, limited areas of Islamic law are practised by Muslim-majority states in the Middle East and North Africa, South Asia and Southeast Asia, where Muslims constitute the majority of society. The most common of these are family law and inheritance law. Islamic family law and inheritance law contain the most detailed provisions of Islamic law, as there are specific texts in the Qur'an and Sunnah. For this reason, and because of its crucial role in shaping society, it remained untouched until the beginning of the 20th century. In fact, it was the last initiative of the codification movement in the Ottoman Empire. The intense codification movement began in the Ottoman Empire, which encompassed most of today's Muslim-majority states in North Africa, the Middle East and the Gulf region as a result of radical political, legal and social changes in the 19th century. Although the *Mecelle Code* (1868-1876), which is still relevant today, codified civil law, it dealt with property, debt and procedural law and did not include family law. There were calls for the codification of Islamic family law and some initiatives and studies to this end, but it took about forty years for this to happen. The codification of Islamic family law began with the 1917 Ottoman Law of Family Rights (OLFR). The movement accelerated with the laws of the states that gained independence in the second half of the 20th century. In the 21st century, the codification process continues with the family laws of the Gulf States (the United Arab Emirates in 2005, Qatar in 2006 and Bahrain in 2009) and finally in Saudi Arabia in 2022 (*Nizam al-Ahwal al-Syakhsiyyah* 1443 H). There are also ongoing reforms to existing family codes, such as the 2004 reforms to the Moroccan Personal Status Code, the 2005 amendments to the Algerian Family Code and the 2010 reforms to the Jordanian Personal Status Code. The present study deals with the process of codification of Islamic family law in terms of the stages it has gone through, the demands and scope of reform, the motives for reform and the methods used. In this context, it evaluates the emerging models within the framework of the socio-political context of the laws and reforms. This doctrinal study adopts a comparative approach between historical periods as well as between regions and states. It makes extensive use of the literature to fully understand the process of codification and reform in their specific contexts and to distinguish the components of law reform. The findings of the study suggest that the OLFR occupies

an important place in the process of codifying Islamic family law, as it influences national family laws and reforms in Muslim-majority countries in terms of process, method and content. The OLF, which was quite unique for its time in its use of the *telfiq* method, made the changes that Muslim-majority countries made in later stages. The first national laws on personal affairs adopted provisions and justifications similar to those of the OLF and the Egyptian laws, not only in terms of procedure but also in terms of content. In addition to borrowing, consultation and exchange are also common features in the first laws. These laws, which were among the first initiatives of the nation-states after their creation, also took into account the characteristics, integrative and constitutive elements of the nations. In this regard, the views of the school of thought (*madhhab*) followed were generally adhered to and this was stated in the preamble of the laws. In the context of contemporary codification and reform, while regions exhibit certain commonalities that distinguish them from one another, there are notable variations in the legislative process, actors, and content even between neighboring countries. Consequently, rather than seeking a singular factor or motivation that is efficacious in this process, factors such as the characteristics of the society or region, the form of government, the official school of thought, civil society initiatives and women's rights activism, and international pressure and/or commitments to human rights agreements, and their interactions with each other, are regarded as the foundation of the laws. It can be posited that it is the primary driving and determining force behind it. Consequently, it is unavoidable that the legislation enacted will be influenced by the interrelationships between these elements and will, to some extent, reflect them. The present study aims to make a contribution to the existing body of literature by presenting a comprehensive approach to the codification and reform of Islamic family law. The comparative method allows for the examination of the specific socio-political context of Muslim-majority states and its impact on the content and direction of laws.

Giriş

Modern Müslüman dünya ile İslâm hukukunun kapsadığı tüm alanların ya da bu alanların bazılarının devlet tarafından uygulandığı ve Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu Kuzey Afrika, Hint Alt Kıtası, Güneydoğu Asya, Ortadoğu ve Körfez ülkeleri gibi ülkeler kastedilmektedir. İslâm hukukunun daha ziyade *ahvâl-i şahsiyye* yani şahıs ve aile hukuku alanları modern Müslüman çoğunluklu ülkeler tarafından uygulanmaktadır. Bu ülkelerin neredeyse tamamı İslâm aile hukukunun tamamını veya bazı bölümlerini kanunlaştırarak devletin yasası haline getirmiş ve zamanla bu kanunlar üzerinde birtakım değişiklikler yani reformlar yapmıştır. Bu reformların bazıları küçüklerin evliliğinin sınırlandırılması, erkeğin talâk hakkının yargı gözetimine alınması gibi idari düzenlemeler içeren usûle ait değişiklikler iken bazıları da annenin *hidâne* (çocuğun bakımı ve terbiyesi), kadının boşanma hakkının genişletilmesi ve çok kadınla evliliğin sınırlandırılması veya yasaklanması gibi İslâm aile hukukunun asli konuları ile alakalı değişikliklerdir.

Literatürde Osmanlı *Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*'nin tarihi, içeriği ve etkileri mukayeseli çalışmalar dahil olmak üzere pek çok açıdan incelenmiş ve çalışılmaya da devam etmektedir.¹ Genellikle münferit olarak bazı Müslüman çoğunluklu ülkelerin kimi uygulamaları ya da kanunlarının bazı bölümlerini tahlil eden çalışmalar da mevcuttur.² Ancak İslâm aile hukukunun ilk kanunlaştırılma tecrübesinden itibaren

¹ Bk. örnek olarak, Ahmet Yasin Küçüktiryaki, "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 177-201; Abdurrahman Yazıcı, "Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 19/62* (2015), 567-584; Ahmet Kılınc, "İslam Hukukunun Evrenselliği Bağlamında Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile Malezya İslam Aile Hukuku Kanunu 1984'ün Mukayesesi", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/2 (2019), 623-662; Rifat Yıldız, "Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnamesi'nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fikhî Görüşlerin Analizi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 214-232.

² Bk. Mehmet Ali Yargı, "Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlele Uygulamaları Suudi Arabistan'da Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2012), 141-172; İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2017), 1707-1725; Mustafa Hayta, "Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fikhî Bir Etüd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 137-174; Ahmet Temel (ed.), *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2020).

Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki durumu ve içeriği bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmamıştır. Söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik bir adım olarak bu çalışmada, modern dönemde İslâm aile hukukunun kanunlaştırılması ve yapılan reformların aşamaları, konuları ve öne çıkan örnekleri üzerinde durulacak ve reformları hazırlayan süreç, reformların içeriğini ve istikametini belirleyen dinamikler hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Çalışmada kodifikasyon ve reform sürecine dair yapılan genel değerlendirmeler Güneydoğu Asya ve Hint Alt Kıtasında bulunan Müslüman çoğunluklu ülkeler için de geçerlidir. Ancak örneklerin büyük çoğunluğu Osmanlı mirasçısı olan Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Körfez ülkeleri üzerinden verilecektir.

1. İslâm Aile Hukukunun Kanunlaştırılması

İslâm aile hukukunun içeriğinin 20. yüzyıl başlarına kadar değişmeden kaldığı genel olarak kabul edilmektedir.³ İslâm aile hukukunun kanunlaştırılması 1917 Osmanlı *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ile başlamıştır. Bu süreç 1950’li yıllarda bağımsızlıklarını kazandıktan sonra aile hukukunu kanunlaştıran ülkelerde günümüzde yapılan reformlar ve Körfez ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalar ile devam etmiştir. Welchman’ın işaret ettiği üzere İslâm aile hukukunun kanunlaştırılması ve reform sürecini, üç safhaya ayırıp incelemek mümkündür.⁴ Buna göre; birinci safha İslâm aile hukukunun ilk kanunlaştırması olan 1917 tarihli Osmanlı *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ve 1920 ve 1940’larda Mısır’ın bu alanda çıkardığı kanunları içermektedir. İkinci safha Ürdün, Suriye, Tunus, Fas ve Irak gibi 1950’li

³ Esasında 1881’den itibaren *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*ne zemin hazırlayan bazı değişikliklerden bahsetmek mümkündür. Osmanlı aile hukukunda klasik doktrinden farklı olarak kabul edilen bu değişiklikler nizamnâme, ferman ve *irâde-i seniyyeler* vasıtasıyla yapılmıştır. Bu meyanda evlenme ve boşanmaların tescil şartıyla devlet kontrolü altına alınması, velinin kaçınması durumunda kâdî’nin evlenme izni verebilmesi, mehir için üst sınır belirlenmesi, gaiplik ve hastalık sebebiyle boşanmayı dahil ederek *kazâf* boşanma sebeplerinin genişletilmesi, İran tebaası olanlarla evlenme yasağı ve yetim vb. desteğe muhtaç mirasçıların haklarını korumak üzere *emvâl-i eytâm* sandıklarının kuruluşu zikredilebilir. Bu arada Muhammed Kadri Paşa (ö. 1306/1888) tarafından hazırlanan ve ahvâl-i şahsiye konularının tamamını içeren 647 maddelik *el-Ahkâmü’s-şer’iyye fi’l-ahvâli’s-shahsiyye* isimli çalışmayı *ahvâl-i şahsiyye* alanında ilk kanunlaştırma teşebbüsü olması açısından zikretmek yerinde olacaktır. Çalışma iki bölüm ve beş “kitap” halinde olup, birinci bölüm aile ve kısmen şahıs hukukuna, ikinci bölüm miras hukukuna dairdir. Bu çalışma kendisi kanunlaştıramamışsa da kendinden sonraki çalışmalara kaynaklık teşkil etmiştir. Kanunlaşamayan bu çalışma Mısır, Filistin, Ürdün ve Suriye gibi bazı Arap ülkelerinde uzun süre adeta bir kanun gibi müracaat ve bilgi kaynağı olmuştur. Detaylar için bk. M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 142-155; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 24.

⁴ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 12-13.

yıllarda bağımsızlıklarını kazanıp yeni kurulan ülkelerin yaptığı ilk milli aile kanunlarını içerir. Üçüncü safha ise 1990'lı yıllardan günümüze ulaşan süreci kapsamaktadır. Bu dönemde mevcut kanunlarda yapılan reformların yanı sıra Birleşik Arap Emirlikleri'nin 2005, Katar'ın 2006, Bahreyn'in 2009 ve son olarak Suudi Arabistan'ın 2030 Vizyonu kapsamında 2022 yılında yaptığı (*Ahvâl-i Şahsiyye Nizamnâmesi*) ilk kodifikasyonlar olarak zikredilebilir.

1. 1. 1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi sadece İslâm aile hukukunun kanunlaştırılmış ilk örneği olması sebebiyle değil, ayrıca kendisinden sonra yapılan Müslüman çoğunluklu ülkelerin milli aile kanunlarını ve reformlarını süreç, metot ve içerikleri bakımından etkilemesi sebebiyle İslâm aile hukukunun kanunlaştırılması sürecinde önemli bir yer teşkil etmektedir.⁵ Nitekim *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, İslâm aile hukukunda hem usûle hem de esasa dair ikinci ve üçüncü safhada yapılan bazı değişiklikleri bu ilk aşamada yapmıştır. *Mecelle*'den *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin ilanına kadar geçen sürede aile hukukunun tedvini ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıkan nikâh ve talâk ahkâmına dair literatürde Hanefî mezhebinin görüşlerine sadık kalınması *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin tatbik edilen *telfik* (farklı mezheplerin görüşlerini bir arada tatbik etmek) metoduyla⁶ kendi dönemi içinde de oldukça benzersiz olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Nikâh ve talâkın tescili ile ilgili şartlar; kadının nikâh esnasında üzerine evlenmemek ya da evlenildiğinde kendisi veya ikinci kadının boş olması şartını koyabilmesi; *telfik* yolu ile Mâlikî mezhebinin görüşü alınarak nikâh akdine ilan şartının getirilmesi; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine dayanarak evlilik

⁵ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin bazı bölümleri birtakım yerel değişiklikler ile birlikte İsrail'de Filistinli Müslümanlara uygulanmaktadır. Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 13.

⁶ Esasında telfik metodunun kullanımını *Mecelle*'nin hazırlandığı dönemde kim oldukları tam olarak tespit edilemeyen bir kesim tarafından istenmiştir. 1870 tarihli *Cemiyet-i Fıkhiyye Nizamnâmesi* telfik metoduyla kanun yapmayı teklif eden ilk oluşum olarak kabul edilmektedir. Ancak metodun tatbik edilmesi yaklaşık 47 yıl sonra mümkün olmuştur. Sümeyye Sarıtaş, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nden Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fıkhiyye", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*, ed. Mürteza Bedir v.dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 292.

⁷ Sümeyye Sarıtaş, "Aile Hukukunun Kanunlaştırılması Sürecinde Türkçe Olarak Kalemeye Alınmış Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk Literatürü", *Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*, Mehmed Sürûrî, ed. Tuba Erkoç Baydar (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 15, 29; Tuba Erkoç Baydar, "Yirminci Yüzyılda Osmanlı Aile Hukuku: Sürûrî'nin Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk Eserleriyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Mukayesesi", *Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*, Mehmed Sürûrî, ed. Tuba Erkoç Baydar (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 444-454.

akdinin sadece sarîh sözlerle gerçekleşebileceği; fukahâdan Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) ve İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761) görüşlerine dayanarak asgari evlilik yaşının belirlenmesi; İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) görüşüne dayanarak akıl hastasının evlendirilemeyeceği; Mâlikî, Hanbelî ve Şâfi mezheplerine dayanarak *ikrâh* altında nikâh ve talâkın geçersizliği; Mâlikî mezhebinin görüşüne dayanarak kocası ortadan kaybolan kadının evliliğinin savaş zamanı bir yıl, normal zamanda ise dört yıl sonra sona ereceği; Mâlikî mezhebinin görüşüne dayanarak eşler arası çıkan anlaşmazlıkların çözümü için aile meclisi kurulması; Mâlikî mezhebine dayanarak hayız hali geciken kadın için iddet süresinin 9 ay olarak belirlenmesi; Mâlikî, Şâfi ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine dayanarak sarhoşun boşamasının geçersiz sayılması; Şâfi mezhebinin görüşüne dayanarak zinanın evlenme engeli doğurmayacağı gibi maddeler *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin getirdiği öne çıkan değişiklikler arasında zikredilebilir.⁸

1. 2. İlk Milli Ahvâl-i Şahsiye Kanunları

İlk milli *ahvâl-i şahsiye* kanunları arasında Ürdün'ün 1951, Suriye'nin 1953, Tunus'un 1957, Fas'ın 1958, Irak'ın 1959, Singapur'un 1957 (Müslüman toplum için), Pakistan'ın 1961 ve İran'ın 1967 yılında yaptığı kanunlar yer almaktadır. Ortadoğu'da yapılan ilk kanunlar, *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ve Mısır kanunlarını takiben birbirlerinden ödünç almak suretiyle yapıldıklarından benzer özellikleri paylaşmaktadır. Sadece usûl açısından değil ayrıca içerik açısından da *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ve Mısır kanunları ile benzer hüküm ve gerekçeleri benimsemişlerdir. Ödünç alma dışında, danışma ve mübadele de ilk yapılan kanunlarda görülen ortak özelliklerdendir. Bununla birlikte ulus devletlerin kuruluşlarını takiben ilk girişimlerinden olan bu kanunlarda milletin hassasiyetleri ve bütünleştirici unsurlar da dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda tabi olunan mezhebin görüşlerine genelde bağlı kalınmış ve bu husus kanunların dibacesinde ifade edilmiştir. İlk kanunların en dikkat çeken özelliklerinden biri de yukarıdan aşağıya bir usulle ve genelde yürütme organının iradesi doğrultusunda hatta bazı durumlarda yasama meclisine sunulmadan uygulamaya koyulmalarıdır.⁹ Bunlar arasında 1957 Tunus *Ahvâl-i Şahsiye Kanunu*, boşanmanın yargı kontrolüne verilmesi, ilgili âyetlerin yorumuna dayanarak çok kadınla evliliğin yasaklanması, kadının *hidâne* ve velayet haklarının genişletilmesi gibi en radikal reformları yapması ve hatta bugüne kadar yapılan reformlar arasında da bu özelliğini koruması sebebiyle

⁸ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin metni için bk. Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 223-253; maddelerin değerlendirmesi için bk. Yıldız, "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 218-227.

⁹ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 31, 33.

en dikkat çeken kanundur.¹⁰ Esasında aile hukukunda eşler arasında eşit haklara sahip olma bakımından Tunus'un Müslüman ülkeler arasında ilk sırada olduğu ve Fas ile Cezayir'in sırasıyla onu izlediği söylenebilir. İlk milli *ahvâl-i şahsiyye* kanunlarında değişiklik yapılan konular şu şekilde özetlenebilir: Nikâh ve talâkın kayıt altına alınması zorunluluğu; nikâh akdinde şartlar ileri sürmenin imkânı; çok kadınla evliliğin ve erkeğin tek taraflı boşamasının çeşitli derecelerde sınırlandırılması ve yargı denetimine tabi tutulması; pek çok ülkede tek seferde üç kez boşamanın tek boşama kabul edilmesi; annenin *hidâne* hakkının genişletilmesi; kadınlar üzerine olan velayetin kaldırılması ya da azaltılması; kadınların yargı yoluyla boşanmaya başvurabilecekleri sebeplerin genişletilmesi; eşler arası geçimsizliklerde uzlaşma sürecinin işletilmesinin zorunlu hale gelmesi.¹¹

Anderson ve literatürde onunla aynı yaklaşımı paylaşan kimi araştırmacılar 20. yüzyılda yapılan bu reformların İslâm hukukunun klasik 'ataerkil' aile yapısını ortadan kaldırdığını iddia etmiştir.¹² Bu anlayış 1970'lerin başlarına kadar alandaki hakim görüş olarak kalmıştır. Fakat 1970'lerin sonlarından itibaren artan disiplinler arası ve tarihi çalışmalar ile günümüzde yapılan vaka merkezli çalışmalar neticesinde bu anlayışta değişimler meydana gelmiştir.¹³ Bu çalışmalar İslâm hukukunun klasik yapısı içindeki esnekliği göstermiş ve farklı sosyal çevrelere sahip kadınların kullandığı stratejilerle tek, katı ve değişmeyen ataerkil bir aile yapısının ne teoride ne de pratikte var olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmalar ayrıca İslâm aile hukukunun kanunlaştırılmasının ve yapılan içerik ile alakalı reformların, İslâm aile hukukunda bulunan farklı hükümleri içerinden sadece bir tanesini seçmek suretiyle sınırlamaları sebebiyle her zaman kadınların avantajına olmadığını da göstermiştir.¹⁴ Modern öncesi dönemde

¹⁰ Mounira M. Charrad, "Family Law Reforms in the Arab World: Tunisia and Morocco", *Report for the United Nations Department of Economic and Social Affairs (UN-DESA)* (2012), 5.

¹¹ Detaylar için bk. J. N. D. Anderson, "Reforms in the Law of Divorce in the Muslim World", *Studia Islamica* 31 (1970), 41-52.

¹² J. N. D. Anderson, "The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law", *Family law in Asia and Africa*, ed. J.N.D.Anderson (London: George Allen & Unwin, 1968), 221-234.

¹³ Annelies Moors, "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices", *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, ed. Margaret L. Meriwether - Judith E. Tucker (Boulder: Westview Press, 1999), 141-142. Aile hukukunun kanunlaştırılmasının, İslâm aile hukukunun geleneksel ataerkil yapısının kavramsal çöküşüne katkıda bulunduğu görüşünü benimseyen akademisyenler hâlâ bulunmaktadır. Aharon Layish, "Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement", *Islamic Law and Society* 21 (2014), 6.

¹⁴ Moors, "Debating Islamic Family Law", 149, 154; ayrıca bk. Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998); Judith E. Tucker, *Women*,

İslâm hukuku uygulamalarını yansıtan ve belli bir bölgeye, ülkeye veya zamana ait mahkeme kayıtlarına dayanarak ortaya konan bu çalışmalar, kadınların modern öncesi dönemde haklarına nasıl ulaştıklarını ve ne tür imkânlarla sahip olduklarını göstererek, örneğin çok kadınla evliliğe karşı nikâh akdine şart koymak gibi, kadın hakları müdafaasına katkıda bulunmuştur.¹⁵ 1980'lerden itibaren kadın hakları grupları, toplum bilinci oluşturma, devletler üzerinde reform için baskı kurma, kanun hazırlıklarına dahil olma ve taslak kanun metinleri ve teklifleri hazırlamak suretiyle Müslüman ülkelerde aile hukukunun reformu sürecine büyük katkıda bulunmuştur.¹⁶ Bu hareketin ilk kazanımlarından biri 1993'te Tunus'ta yapılan ve annenin, babanın milliyetine bakılmaksızın kendi vatandaşlık haklarını çocuğuna aktarabilmesini de içeren reformlardır.¹⁷

2. Aile Hukukunun Kodifikasyonuna Duyulan İhtiyaç ve Reformların Girift Yapısı

1990'lardan itibaren başlatabilecek olan üçüncü safha, farklı siyasî ortamlarda ortaya çıkan ve farklı tarzlar, yaklaşımlar benimseyen çeşitli yasama faaliyetlerini içermektedir. Arap devletlerinin değişen global, bölgesel ve milli durumları bu safhayı önceki safhalardan farklı kılmaktadır. Nitekim bu dönemde, kanun yapımında farklı siyasî oluşumlar, sivil toplum ve kadın hakları topluluklarının hareketlenmeleri, modern haberleşme ve ağ teknolojilerinin gelişmesi, ayrıca güçlü üçüncü taraf devletlerin artan müdahaleleri gibi daha fazla ve çeşitli aktörler görülmektedir.¹⁸ 1950'lerde yapılan kanun ve reformlara kıyasla toplumun sürece daha fazla dahil olması, bu dönemde yapılan reformların öne çıkan bir özelliğidir. Bu dönemin bir diğer özelliği ise uluslararası insan hakları hukuku ve uluslararası kadın hakları hareketlerinin, İslâm aile hukuku konularındaki yasal gelişmeleri yakından takip etmeleri ve incelemeleri sebebiyle sürece ve sonuçlarına

Family, and Gender in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Judith E. Tucker, "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917", *The Arab Studies Journal* 4/2 (1996), 4-17; Frances S. Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East* (Stanford, California: Stanford University Press, 2011). Mesela, Mâlikî mezhebinin babalığın tespiti konusundaki esnek tavrı Fas'ta 1958 yılında yapılan *Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu* ile sınırlanmış ve azami hamilelik süresi bir yıl olarak belirlenmiştir. Ziba Mir Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Morocco Compared* (London: I.B. Tauris & Co., 1993), 145.

¹⁵ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 40; Moors, "Debating Islamic Family Law", 168.

¹⁶ Bk. Annelies Moors, "Introduction: Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Argumentation in the 1990s", *Islamic Law and Society* 10/1 (2003), 1-11; Zakia Salime, *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

¹⁷ Charrad, "Family Law Reforms in the Arab World", 6.

¹⁸ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 43.

olan etkileridir.¹⁹ Nitekim, Müslüman ülkelerin çoğu *Birleşmiş Milletler Kadına Karşı Her türlü Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi*'ni ve yine *Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi*'ni bu dönemde imzalamış ve başlangıçta yaptıkları ihtirazı kayıtları zamanla kaldırmışlardır.²⁰

Üçüncü safha Umman'ın 1997'de ilk kez yaptığı ahvâl-i şahsiyye kanununu, Yemen'in 1992'de yaptığı ahvâl-i şahsiyye kanunu ve üzerinde 1998 ve 1999 yıllarında yaptığı değişiklikleri, Mısır'ın 2000 yılında boşanma usûlü ile ilgili yaptığı değişikliği, Ürdün'ün 2001 ve 2010'da yaptığı değişiklikleri, 2004'te Fas'ta yapılan kapsamlı ahvâl-i şahsiyye kanunu reformlarını, Cezayir'de uzun süredir beklenen ve nihayet 2005'te yapılan değişiklikleri ve Körfez ülkeleri olan Birleşik Arap Emirlikleri'nin 2005, Katar'ın 2006, Bahreyn'in 2009 ve Suudi Arabistan'ın 2022'de yaptığı aile hukukuyla ilgili ilk milli aile kanunlarını içermektedir. Bu dönemde yapılan reformların içerikleri bir dereceye kadar önceki safhalarla benzerlik gösterse de bu dönemde hükümler detaylandırılmış ve ilave kısıtlamalar getirilmiştir. Bu noktada, Fas'ta 2023 yılı Eylül ayı itibarıyla çalışmalarına başlanan ve bu günlerde (22 Nisan 2024 itibarıyla) tamamlanması beklenen aile kanunu²¹ reformlarının içeriği bu dönemin niteliğini ortaya koyma ve sınırını belirleme açısından oldukça belirleyici olacaktır. Bu dönemde daha önce bahsedilen konulara ilave olarak şu konularda düzenlemeler yapılmıştır: Örfî evliliklerde evlenme ve boşanmanın tescil imkanı; çok kadınla evliliğin sınırlandırılması konusunda hukukî bir fayda ve mali yeterlilik şartı ile eşlerin bilgilendirilmesi ve ilk eşin onayı ve boşanma seçeneği gibi şartların getirilmesi; nafaka ve itaat yükümlülüğü ile ilgili düzenlemeler; her türlü boşanmanın yargı kontrolüne tabi tutulması ve *kazâi hul'* (kocanın rızası aranmadan kadının ödeyeceği bir bedel karşılığında yargı kararı ile boşanma) imkânı; evlilik birliğinin bozulmasına sebep olan tarafa tazminat yükümlülüğü; boşanma sonrası nafaka imkânı; annenin *hidâne* hakkının düzenlenmesi ve yeniden evlenen annenin *hidâne* hakkının devamı; örfî evliliklerde çocuğun nesebinin babaya bağlanabilmesi.²²

¹⁹ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 151-152.

²⁰ Ülkelerin CEDAW'ı imzalama tarihleri, yaptıkları ihtirazı kayıtların içeriği ve gidişatı için bk. Jana Rumminger v.dğr., *CEDAW and Muslim Family Laws In Search of Common Ground* (Malezya: Musawah, 2011) 49-63.

²¹ 2004'te yapılan reformlar kapsamında *Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun* adı *Müdevvenetü'l-Üsra*, Aile Kanunu olarak değiştirilmiştir.

²² Detaylar için bk. Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 53-149; Lena-Maria Möller, "Family Law in the Arab Gulf: Recent Developments and Reform Patterns", *Journal of Islamic State Practices in International Law* 9/2 (2013), 22-39; Miyase Yavuz, "Allah (God), al-Watan (the Nation), al-Malik (the King), and the Role of İjtihâd in the Family Law Reforms of Morocco", *Journal of the Middle East and Africa* 7/2 (2016), 207-27; Mohammad Fauzan Ni'ami vd.,

Bu dönemde görülen gelişmeler içerisinde en çok tartışılan ve öne çıkan değişiklik Mısır'ın 2000 yılında yaptığı kanundur.²³ Oussama Arabi'nin “şeriatın üçüncü mileniyumunun başlangıcı” şeklinde nitelediği bu kanun, *hul'* boşanmalarında dört mezhep tarafından şart koşulan erkeğin rızasını Hz. Peygamber'in konu ile ilgili hadis-i şerifine dayanarak kaldırmıştır.²⁴ Her ne kadar daha önceki reformlarda diğer mezheplerin görüşlerinden almak ya da fukahâ içinde azınlık olan görüşlere referans göstermek bir metot olarak uygulansa da, halihazırda mevcut olan görüşler yerine İslâm hukukunun birincil kaynaklarının yeniden yorumlanması Tunus'un çok kadınla evliliği yasaklaması örneği dışında çok sık rastlanan bir yöntem değildi. Bu dönemde kadın hakları grupları ve Müslüman kadın ilahiyatçı, hakim ve aktivistlerin reform tartışmalarına ve kanun yapımı sürecine katılmalarıyla birlikte reformlarda birincil kaynaklara ve maslahat, adalet, hoşgörü gibi İslâm'ın evrensel prensiplerine dönme ve ictihad etme çağrısı daha fazla vurgulanmıştır.²⁵

Üçüncü safhada yapılan reform hareketlerinin biçimlerine gelince, Mısır'ın yine muhteva açısından hükümlere örneklik etmeye devam ettiği görülmektedir. Buna ilaveten, Kuzey Afrika ülkeleri olan Fas, Tunus, Cezayir ve Körfez ülkeleri olan Umman, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar ve bir dereceye kadar Ortadoğu ülkeleri olan Ürdün ve Suriye'nin yaklaşımları içerisinde bazı bölgesel benzerlikler gözlemlenmek mümkündür.²⁶ Fakat her ne kadar reformlarda benimsenen yaklaşımlar ve

“Modernization, Eclecticism, and Saudi Arabia Vision 2030 on Family Law: Positioning of Talaq Divorce in Nizam Al-Ahwâl 1443 H”, *Al-Ahwâl: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 16/1 (2023), 1-22.

²³ Bazı Şartların Düzenlenmesine ve Ahvâl-i Şahsiyye Konularında Dava Usûllerine Dair Kanun No: 1/2000, madde 20.

²⁴ Oussama Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague: London: Kluwer Law International, 2001), 169.

²⁵ Müslüman ailede eşitlik ve adalet hedefiyle yola çıkan Musawah küresel bir Müslüman kadın hareketidir. 2009'da Malezya'da faaliyetlerine başlamıştır. Dünyanın farklı bölgelerinden sivil toplum kuruluşları, aktivistler, akademisyenler, hakim ve avukatlar, politika yapımcıları ve halk tabanından kadın ve erkek katılımcıları bulunmaktadır. İslâm'ın temel prensipleri, İslâm hukuku, uluslararası insan hakları standartları, millî yasalar ve yaşantıları Müslüman ailede eşitlik ve adaletin tesisi için bütüncül bir şekilde ele alarak gerekli bilgi ve donanımı oluşturmak, paylaşmak ve reform sürecinde etkin olabilmek için gerekli bağlantıları sağlama konusunda faaliyetlerini sürdürmektedir. Küresel kampanyaların yanı sıra tematik konular üzerinden akademik çalışmaları da organize etmektedir. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* [Adamlar Sorumlu mu? Müslüman Hukuk Geleneginde Otoriteyi Yeniden Düşünmek] ve *Justice and Beauty in Muslim Marriage Towards egalitarian Ethics and Laws* [Eşitlikçi Ahlak ve Kanunlara Doğru Müslüman Evliliklerinde Adalet ve Güzellik] kitapları burada örnek olarak zikredilebilir. Detaylar için bk. Musawah, “Musawah For Equality in the Family” (Erişim 23 Ocak 2024).

²⁶ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 151.

reformların istikameti açısından belli bir dereceye kadar bazı bölgesel ve metodolojik benzerlikler görülsede, bu dönem ile alakalı bunun dışında bir genelleme yapmak aile hukuku reformlarının girift ve çok bileşenli yapısını göz ardı etmek olur.

Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas'ta bu dönemde yapılan reformlar, icthad yoluna başvurma ve birincil kaynaklara dönme sebebiyle daha radikal reformlar olarak görülebilir. Diğer taraftan son zamanlarda Körfez ülkeleri yani Birleşik Arap Emirlikleri, Katar ve Bahreyn'de (Sünni kesim için) yapılan ilk aile hukuku kanunlarının, evlilik ile alakalı velayet, çok kadınlı evlilik, erkeğin evin reisi olması ve kadının itaat zorunluluğu gibi konularda klasik mezhep görüşlerini korudukları görülmektedir. Fakat Körfez ülkelerinin yaklaşımları da kendi içlerinde farklılıklar göstermektedir. Mesela, üç kanun da *hul'* ve *müt'a'yı* (mehir belirlemeden nikâhlanan ancak zifaktan önce boşanan kadına gönül alma kabilinden verilen maddi destek, hediye) yeniden yorumlayarak evlilik birliğinin bozulmasına sebep olan taraf için tazmin sorumluluğu getirmiştir. Fakat diğer taraftan yine bu kanunlar erkeğin tek taraflı boşama imkânını belli nedenlere bağlı olarak *kazâi* boşanma imkânı ile birlikte korumuştur.²⁷ Bu bağlamda Bahreyn ve Birleşik Arap Emirliklerinin Kuzey Afrika ülkeleri gibi büyük oranda Mâlikî mezhebini takip ettiğini hatırlatmak önemlidir. Nitekim bahsedilen Kuzey Afrika ülkeleri erkeğin tek taraflı boşama imkânını diğer reformlarla birlikte sınırlarken, Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri klasik doktrinindeki görüşü takip etmiştir.²⁸

Esasında bir bölge içerisinde de reformların saikleri ve yönü –daha muhafazakar veya daha modern- değişiklikler gösterebilir. Örneğin, kadın hakları grupları Bahreyn'in aile kanununun yapım aşamasında etkin rol oynarken, Birleşik Arap Emirlikleri ve Katar'da hiçbir etkinlik gösterememişlerdir. Daha doğrusu bu ülkelerde sivil kadın hakları toplulukları yoktur. Bahsi geçen otoriter rejime sahip bu üç ülkede aile hukukunun kanunlaştırılması iktidarı elinde bulunduran aile tarafından desteklenmiştir.²⁹ Muhakkaktır ki iktidar desteği aile hukuku reformlarının gerçekleşebilmesi için zaruri olan bileşenlerden biridir fakat onların nihai olanı değildir. Reformların istikameti ve gerçekleşebilmesi aynı zamanda monarşi, siyasî partiler, İslâmî hareketler ve sivil toplum arasındaki ilişki ve dengeye dayanır. Örneğin Kral 4. Muhammed, Fas 2004 reformlarının gerçekleşmesinde ve reformların yönünü belirleme noktasında kilit

²⁷ Möller, "Family Law in the Arab Gulf", 22-39.

²⁸ Fas ve Birleşik Arap Emirlikleri kanunlarında evliliğin tanımı ve nafaka-itaat ile ilgili düzenlemelerin mukayesesi için bk. Lynn Welchman, "A Husband's Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws", *International Journal of Law, Policy and the Family* 25/1 (2011), 1-23.

²⁹ Möller, "Family Law in the Arab Gulf", 36.

unsurlardan biri olmuştur. Diğer taraftan kendisiyle aynı zamanlarda tahta çıkan Ürdün Kralı 2. Abdullah da genç ve reformist bir kral olarak aile kanununu reform etme konusunda benzer yolu izlese de 2001 yılında ülkesinde yapılan reformlarda İslâmcıların ve vekillerin muhalefeti sonucu aynı etkiyi gösterememiştir.³⁰

Kanunların/reformların yapılaş biçimi ve istikametine dair Kuzey Afrika ve Körfez ülkeleri arasında yapılan bu genel karşılaştırmalar neticesinde şu sonuçlara ulaşılabilir: Bölgelerin kendi içinde onları diğer bölgelerden ayıran birtakım ortak özellikleri olsa da bunlar içerisinde birbirine komşu olan ülkelerin dahi kanunlaştırma ve reform sürecinin aktörleri ve içerikleri açısından farklılıklar görülmektedir. Bundan dolayı kanunlar/reformlar üzerinde etkili olan tek bir faktör ve motivasyon aramak yerine toplumun veya bölgenin hususiyetleri, yönetim biçimi, resmi mezhep, sivil toplum girişimleri ve kadın hakları aktivizmi ve uluslararası baskı ve/veya insan hakları sözleşmelerine olan bağlılıklar gibi unsurların ve bunların birbirleriyle olan etkileşimlerinin kanunların/reformların ardında yatan itici ve belirleyici güç olduğu söylenebilir. Bundan dolayı yapılan kanunların/reformların bu unsurlar arasındaki ilişkilerden etkilenmesi ve bir dereceye kadar bunları yansıtması kaçınılmazdır.

Sonuç

Aile hukuku ve miras hukuku İslâm hukuku içinde en kapsamlı işlenen alanlardandır. Bu konularda Kur'an ve Sünnette detaylı açıklamaların bulunması elbette bunda etkili olmuştur. Ancak ailenin, toplumun inşası ve karakteristik özelliklerini yaşatma konusundaki fonksiyonu da elbette bunda etkilidir. Nitekim İslâm aile hukuku, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen yoğun kodifikasyon hareketi sonucunda 1917 yılında en son kanunlaştırılan alan olmuştur. Ancak aile hukukunun kanunlaştırılması fikri *Mecelle*'nin kabulüyle birlikte yaklaşık 40 yıl tartışılmış ve bazı girişimlerde bulunulmuştur. 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında Kuzey Afrika, Orta Doğu, Hint Alt Kıtası ve Güney Doğu Asya'da bulunan Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını kazanıp ulus devletlerini kurmasıyla İslâm aile hukukunun kodifikasyonu yeni bir evreye girmiştir. Yasama sürecini hakkıyla tamamlamadan biraz da aceleyle kabul edilen ilk ulusal aile kanunları yeniden oluşum içindeki toplumun milli değerlerini yansıtan özellikler göstermektedir. Bu anlamda, geleneksel aile yapısını koruyan ve belli bir mezhebe bağlılığını ifade eden kanunlardır. Genellikle

³⁰ Fas ve Ürdün'de yapılan reformlarda monarşi ve İslâmcı partilerin arasındaki ilişkinin etkisinin mukayesesi için bk. Janine A. Clark and Amy E. Young, "Islamism and Family Law Reform in Morocco and Jordan", *Mediterranean Politics* 13/3 (2008), 333-352. İki ülkenin aile kanunlarının reformu sürecine ve etkili aktörlerine dair daha detaylı bir çalışma için bk. Dörthe Engelcke, *Reforming Family Law Social and Political Change in Jordan and Morocco* (Cambridge University Press, 2019).

bağlı bulunulan mezhebin klasik doktrindeki görüşlerinin kanunlaştırılmış formu şeklindedirler. Bununla birlikte, *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ve Mısır kanunlarından çeşitli açılardan etkilendiğini de kabul etmek gerekir.

Dünyada yaşanan sosyal, siyasal ve teknolojik gelişmeler dolayısıyla kanunlaştırma hareketi ve mevcut kanunlarda reform talepleri 1990'lar itibariyle artarak devam etmektedir. Suudi Arabistan'ın 2030 Vizyonu kapsamında 2022 yılında çıkardığı *Ahvâl-i Şahsiyye Nizamnâmesi* ile İslâm aile hukukunun kodifikasyonunu tüm Müslüman çoğunluklu ülkeler için tamamlanmıştır. Mevcut kanunlar üzerinde yapılan ve yapılması talep edilen reformlarla üçüncü safha devam etmektedir. Bu dönemin öne çıkan özelliklerinden biri, birincil kaynaklara -Kur'an ve Sünnet-dönme çağrısıdır. Belli bir mezhebe bağlı olmadan diğer mezheplerden, farklı görüşlerden faydalanma ve gerekirse kaynak metinlerin yeniden yorumlanması talep edilmektedir. Reform çağrılarının seküler bir dilden ziyade İslâmî kavramlar ve prensipler çerçevesinde ifade edildiği de dikkat çekmektedir. Bu sayede Anderson ve onu takip eden araştırmacıların öne sürdüğü 'İslâm aile hukukunun ataerkil yapısı' argümanının temelleri ile de hesaplaşmaktadır. Özellikle kadın teologların ve hukukçuların temel metinlere ve arşiv kayıtlarına dayanarak ortaya koyduğu çalışmalar, İslâm hukukunun kapsayıcı ve esnek potansiyelini gösterme konusunda etkili olmuştur. Ancak Tunus ve Fas'ta uzun süredir tartışılan miras hukukunun reformu meselesi üçüncü evrenin sınırını belirleyecek gibi gözükmektedir. İslâm hukuku açısından bakıldığında miras hukukunun naslardaki açık ve detaylı durumu sebebiyle eşit miras hakkının tanınması durumunda Welchman'ın tasnifinin ötesinde bir dördüncü safhadan bahsetmek mümkün olabilir.

Üçüncü safha şeklinde nitelendirilen dönemde reform talepleri önceki evrelerden farklı olarak sivil toplum kuruluşları, siyasî partiler, hanedan ailesi, aktivistler, uluslararası insan hakları örgütleri, ülkelerin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler ve ilgili kuruluşlar gibi çeşitli gruplar, kurumlar ve kişiler tarafından iletilmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kamusal alana yayılan ve uluslararası boyutlara ulaşan reform tartışmalarından bahsetmek mümkündür. Bu çok bileşenli reform sürecinin yapılan kanunların içeriğine, kapsamına ve istikametine etki etmesi kaçınılmazdır. Ancak burada sürece etki eden bileşenlerden birinin diğerlerini tamamen baskılamasından ziyade karşılıklı bir etkileşimden söz etmek daha uygun olur. Dahası ülkelerin sosyo-politik bağamlarına göre bu etkileşimin niteliği ve ilk kodifikasyonlar ile sonraki reform sürecine etkisi değişmektedir. Müslüman çoğunluklu ülkelerde aile hukukunun serencamına dair evreleri ve özelliklerini ortaya koyan genel bir bakış, aile hukukunun kodifikasyonu/reformu sürecinin girift yapısına ışık tutması bakımından kıymetlidir. Ancak modern Müslüman çoğunluklu ülkelerde

İslâm hukukunun tatbikini neredeyse tek başına yüklenen aile hukukunun, ülke ve bölge eksenli analitik derinlikli çalışmalara konu edilmesi İslâm hukukunun modern Müslüman dünyada yerine ve rolüne ışık tutacaktır.

Kaynakça

- Anderson, J. N. D. "Reforms in the Law of Divorce in the Muslim World". *Studia Islamica* 31 (1970), 41-52.
- Anderson, J. N. D. "The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law". *Family law in Asia and Africa*. ed. J.N.D.Anderson. 221-234. London: George Allen & Unwin, 1968.
- Arabi, Oussama. *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*. The Hague: London: Kluwer Law International, 2001.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Charrad, Mounira M. "Family Law Reforms in the Arab World: Tunisia and Morocco". *Report for the United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA)* (2012), 1-12.
- Clark, Janine A.-Young, Amy E. "Islamism and Family Law Reform in Morocco and Jordan". *Mediterranean Politics* 13/3 (2008), 333-352.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2023.
- Engelcke, Dörthe. *Reforming Family Law Social and Political Change in Jordan and Morocco*. Cambridge University Press, 2019.
- Erkoç Baydar, Tuba. "Yirminci Yüzyılda Osmanlı Aile Hukuku: Sürûrî'nin *Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk* Eserleriyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Mukayesesi". *Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*. Mehmed Sürûrî. ed. Tuba Erkoç Baydar. 441-458. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Hasso, Frances S. *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.
- Hayta, Mustafa. "Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 137-174.
- Kılınç, Ahmet. "İslam Hukukunun Evrenselliği Bağlamında Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile Malezya İslam Aile Hukuku Kanunu 1984'ün Mukayesesi". *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/2 (2019), 623-662.
- Küçükıtyaki, Ahmet Yasin. "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 177-201.
- Layish, Aharon. "Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement". *Islamic Law and Society* 21 (2014), 1-33.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Morocco Compared*. London: I.B. Tauris & Co., 1993
- Moors, Annelies. "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices". *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. ed. Margaret L. Meriwether- Judith E. Tucker. 141-175. Boulder: Westview Press, 1999.
- Moors, Annelies. "Introduction: Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Argumentation in the 1990s". *Islamic Law and Society* 10/1 (2003), 1-11.
- Möller, Lena-Maria. "Family Law in the Arab Gulf: Recent Developments and Reform Patterns". *Journal of Islamic State Practices in International Law* 9/2 (2013), 22-39.

Musawah, “Musawah For Equality in the Family”. Erişim 23 Ocak 2024. <https://www.musawah.org/>

Ni’ami, Mohammad Fauzan vd. “Modernization, Eclecticism, and Saudi Arabia Vision 2030 on Family Law: Positization of Talaq Divorce in Nizâm Al-Aḥwâl 1443 H”. *Al-Aḥwâl: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 16/1 (2023), 1-22.

Rumminger, Jana vd. *CEDAW and Muslim Family Laws In Search of Common Ground*. Malezya: Musawah, 2011.

Salime, Zakia. *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

Sarıtaş, Sümeyye. “Aile Hukukunun Kanunlaştırılması Sürecinde Türkçe Olarak Kaleme Alınmış *Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk* Literatürü”. *Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*. Mehmed Sürûri. ed. Tuba Erkoç Baydar. 13-51. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.

Sarıtaş, Sümeyye. “Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nden Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fıkhîyye”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*. ed. Mürteza Bedir v.dğr. 291-301. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Temel, Ahmet (ed.) *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2020.

Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

Tucker, Judith E. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Tucker, Judith E. “Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917”. *The Arab Studies Journal* 4/2 (1996), 4-17.

Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

Welchman, Lynn. “A Husband’s Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws”. *International Journal of Law, Policy and the Family* 25/1 (2011), 1-23.

Yalçın, İsmail. “Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2017), 1707-1725.

Yargı, Mehmet Ali. “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları Suudi Arabistan’da Bir İnceleme”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2012), 141-172.

Yavuz, Miyase. “Allah (God), al-Watan (the Nation), al-Malik (the King), and the Role of İjtihād in the Family Law Reforms of Morocco”. *Journal of the Middle East and Africa* 7/2 (2016), 207-227.

Yazıcı, Abdurrahman. “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi (1917) ve Sadreddin Efendi’nin Eleştirileri”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 19/62 (2015), 567-584.

Yıldız, Rifat. “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi’nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fıkhî Görüşlerin Analizi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 214-232.

Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Nazariyesi: Diyâuddîn Ömer er-Râzî Örneği*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 19 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Hamdi Yalçın**

Dr. / PhD

MEB / Ministry of National Education

Öğretmen / Teacher

<https://ror.org/00jga9g46>

<https://orcid.org/0000-0003-0810-3920>

hamdi_nx@hotmail.com

Öz

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) babası olan Diyâuddîn Ömer er-Râzî (ö. 1164-65 [?]), fıkıh, tasavvuf, hitabet, edebiyat ve kelâm gibi alanlarda etkin bir kişiliğe sahiptir. Onun bu edebî yönü kelâmî görüşlerine de yansımıştır. İmâmetle ilgili fikirlerini temellendirirken şiirlerden de yararlanmış ve şiirleri birer araç olarak kullanmıştır. *Nihâyetü'l-merâm fî Dirâyeti'l-kelâm* adlı kayıp eserinin ikinci cildinin bulunmasıyla fikirleri hakkında geniş malumata sahip olunmuştur. Diyâuddîn Ömer er-Râzî, imâmet meselesinde Sünnî geleneksel düşüncüyü kabul etmekle beraber konuyla ilgili farklı fikirler ortaya atan, önceki devirde yaşayan kelâm ve fıkıh âlimlerinin görüşlerini dönemin koşulları perspektifinde yeniden ele alan ve içinde bulunduğu toplumun sosyopolitik problemleri hakkında teolojik bir bakış açısı sunan ve çözüm önerileri geliştiren önemli bir bilgidir. Bu çalışmada, imâm tayin etmenin gerekliliği, imâmda bulunması gereken nitelikler, imâmetin nasıl gerçekleşeceği, imâmın görevden alınmasının imkânı, aynı dönemde iki imâmın bulunmasının imkânı, imâmın nass ile mi tayin edileceği, biat ile mi seçileceği, Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstününün/faziletlisinin kim olduğu gibi konular Diyâuddîn Ömer er-Râzî perspektifinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmâm, İmâmet, Şîa, Nass-Tayin, Diyâuddîn Ömer er-Râzî.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Theory of Imamate in the Ash'ari Kalam Tradition: The Example of Diya' al-Din Umar al-Razi*

Research Article

Received: 19 January 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Diya' al-Din 'Umar al-Razi (d. 1164-65 [?]), the father of Fakhr al-Din al-Razi (d. 606/1210) was a prominent figure in the fields of fiqh, Sufism, rhetoric, literature, and Kalam. His literary aspect extended to his theological views, as he employed poetry as a tool to substantiate his ideas on imamate, the leadership of the Muslim community. The discovery of the second volume of his lost work, *Nihayat al-Maram fi Dirayat al-Kalam*, has provided valuable insight into his thoughts. While adhering to Sunni tradition on imamate, Diya' al-Din 'Umar al-Razi presented novel perspectives, re-examined the views of earlier kalam and fiqh scholars in light of contemporary circumstances, offered a theological perspective on his society's socio-political issues, and proposed solutions. This study delves into Diya' al-Din 'Umar's perspective on the necessity of appointing an imam, the qualities an imam must possess, the process of imamate, the possibility of removing an imam from office, the possibility of having two imams simultaneously, whether an imam is appointed through nass (divine decree) or bi'ah (pledge of allegiance), and who is the most virtuous/superior individual after the Prophet Muhammad.

Keywords: Kalam, Imam, Imamate, Shi'a, Nass-Determination, Diya' al-Din 'Umar al-Razi.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Diya' al-Din 'Umar al-Razi, a distinguished scholar with expertise in fiqh, usul (principles of fiqh), Sufism, rhetoric, literature, and kalam, was the father of the renowned scholar Fakhr al-Din al-Razi. His eloquence earned him the title "Hatîbü'r-Rey" (The Orator of Opinion), by which he became known. His literary aspect extended to his theological views, as he employed poetry to substantiate his ideas on imamate, the leadership of the Muslim community. The discovery of the second volume of his lost work, *Nihayat al-Maram fi Dirayat al-Kalam*, has provided valuable insight into his thoughts. In this work, he addressed a wide range of topics in kalam. However, due to the nature of this study, only his ideas on "imamate" will be examined.

Taj al-Din al-Subki (d. 771/1370), a renowned scholar of kalam, reviewed Diya' al-Din 'Umar al-Razi's work *Gâyetü'l-merâm* and praised it as the "most exquisite" and "most perfect" work among Sunni books. Unfortunately, this work has not survived to the present day. According to Subki, the work consisted of two volumes. The final section of the work included a discussion on the virtue of Imam al-Ash'ari (d. 324/935-936) and the kalam scholars who followed him. These details are also applicable to the book *Nihayat al-Maram fi Dirayat al-Kalam*, as it is also composed of two volumes and concludes with a discussion on the virtue of Imam al-Ash'ari and his followers. These similarities raise the possibility that these two works with different titles might be the same work. Since only the second volume of Diya' al-Din 'Umar al-Razi's book *Nihayat al-Maram fi Dirayat al-Kalam* is available, only his book was used in the study. Therefore, the primary source for identifying his views on imamate will be the relevant section of this work.

Imamate, considered a fundamental belief by Shi'a, has been a major source of kalamitic debates and sectarian divisions throughout history. Although imamate is a political issue, Shi'a has treated it as a doctrinal one. In response, Sunni scholars engaged in discussions on imamate, examined the issue in creedal texts and kalam works, and ultimately addressed it in refutation of Shi'a beliefs. Diya' al-Din 'Umar followed this approach, thoroughly discussing the issue of imamate in his work and criticizing Shi'a for treating it as a fundamental belief.

Diya' al-Din 'Umar al-Razi, asserting that appointing an imam was obligatory for Muslims based on textual evidence, advocated for the absolute necessity of a political leader. He maintained that the imam must possess certain qualifications. The imam must be a Muslim and free, possess expertise in religious creeds and be able to present evidence to dispel doubts, provide solutions to emerging negative events, and be a mujtahid (a scholar qualified to derive legal rulings) with mastery of usul (principles of fiqh) and furu' (branches of fiqh) to the extent that he does not need to consult others for legal opinions. Furthermore, the imam must be the wisest person of his time, come from the Quraysh tribe, and that there should be only one imam at a time to maintain unity and order in society.

According to Diya' al-Din 'Umar al-Razi, the view of the Karramiyya, which claims that it is permissible to appoint two imams in a town, is contrary to historical and sociological facts. He emphasized that it was impossible to know through reason whether a person had been appointed as imam. Shia did not present any mutawatir (continuous) hadith (narrations) on this matter. Ahad hadith (narrations transmitted by a single individual) does not provide certainty from a scholarly perspective. Therefore, it was impossible to speak of the existence of any nass (divine decree) regarding the imamate of Ali. The most virtuous person after the Prophet Muhammad was Abu Bakr. The Companions had reached consensus on his virtue and imamate.

While adhering to Sunni traditional thought on imamate, Diya' al-Din 'Umar al-Razi presented novel perspectives on the issue, re-examined the views of earlier kalam and fiqh scholars in light of contemporary circumstances, offered a theological perspective on his society's socio-political issues, and proposed solutions. This study examined the necessity of appointing an imam, the qualities an imam must possess, the process of imamate, the possibility of removing an imam from office, the possibility of having two imams simultaneously, whether an imam is appointed through nass or bi'ah (pledge of allegiance), who is the most virtuous/superior individual after the Prophet Muhammad, and the caliphates of Abu Bakr and Ali from the perspective of Diya' al-Din 'Umar al-Razi's work Nihây.

Giriş

Dönemin önemli âlimlerinden olan Diyâuddîn Ömer'in tam adı Diyâuddîn Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin et-Taberî el-Mekkî eş-Şâfiî'dir. Tabakât eserlerinde hakkında pek az bilgi nakledilmiştir. Nitekim ölüm tarihi hakkında dahi kesin bir bilgi yoktur. Hicrî 550 yılından sonra vefat ettiği düşünülmektedir. Ancak oğlu Fahreddin Râzî'nin h. 543-44 senesinde doğduğu ve henüz 16 yaşındayken babasını kaybettiği¹ göz önünde bulundurulduğunda Diyâuddîn Ömer'in h. 559-560 yılında vefat ettiği söylenilebilir. *Nihâyetü'l-merâm fî Dirâyeti'l-keâm* isimli kayıp eserinin ikinci cildinin bulunmasıyla beraber onun fikirleri hakkında daha geniş malumata sahip olunmuştur. Diyâuddîn Ömer, kelâm ilmini; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) usûlü'd-dîn ve fıkıh dersleri alan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den (ö. 512/1118) almıştır.² O, hocası Ensârî'den “benim şeyhim ve üstadım” diye bahsetmektedir. Begavî'nin (ö. 516/1122) yanında yetişen ve sohbetinde bulunan Diyâuddîn Ömer'in, kelâm ilmine dair telif ettiği *Gâyetü'l-merâm* adlı eserini Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) incelemiş, onu Ehl-i sünnet kitapları arasında “en nefis” ve “en mükemmel” eser olarak değerlendirmiştir. Ancak Diyâuddîn Ömer'in bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Sübki'nin aktardığı bilgilere göre bu eser iki ciltten oluşmaktadır. Ayrıca eserin hatime kısmında İmâm Eş'arî ve ona tabi olanların fazileti hakkında bir bahis mevcuttur. Bu hususlar *Nihâyetü'l-merâm fî Dirâyeti'l-keâm* eseri için de geçerlidir. Zira o da *Gâyetü'l-merâm* gibi iki ciltten teşekkül etmekte ve İmâm Eş'arî ve etbanının fazileti ile ilgili bahisle son bulmaktadır.³ Tüm bunlar ise bu iki farklı isimdeki eserin aynı eser olma intibasını uyandırmaktadır. Öte yandan elimizde yalnızca *Nihâyetü'l-merâm fî Dirâyeti'l-keâm* eserinin ikinci cildi mevcut olduğundan çalışmada sadece bu eserden istifade edilmiştir. Dolayısıyla onun imâmet hakkındaki görüşlerini tespit için ilk başvuracağımız kaynak söz konusu eserin ilgili kısmı olacaktır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri olan Rey'de yaptığı konuşmalarından ve dinî sohbetlerden hitabetinin ne kadar güçlü olduğu anlaşılmış bundan hareketle kendisine “Hatîbü'r-Rey” unvanı verilmiş ve sonraki süreçte bu lakapla tanınmıştır. Nitekim oğlu Fahreddin er-Râzî bu nedenle kendi

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89.

² Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Heer li'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993), 7/242.

³ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/242.

isminin dışında ayrıca “İbnü’l-Hatîb” veya “İbn Hatîbü’r-Rey” diye de anılmıştır.⁴ Çok yönlü bir âlim olan Diyâuddîn Ömer, fıkıh, usûl, tasavvuf, hitabet, edebiyat ve kelâm gibi alanlarda etkin bir kişiliğe sahiptir. Nitekim Tâcuddîn es-Sübki, kendisinden “İslâm önderlerinden ve kelâm ilminin öncülerinden” şeklinde bahsetmektedir.⁵ Öte yandan mezkûr eserinin kayıp olması dolayısıyla Diyâuddîn Ömer ve kelâmî görüşleriyle ilgili bu zamana dek herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle onun imâmet hakkındaki düşüncelerinin araştırılması, tetkik edilmesi ve günümüze taşınmasının önemli ve yerinde bir ameliye olduğu kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber’in vefatını takip eden süreçte İslâm toplumu arasında beliren ve ciddi ihtilaflara ve ayrılımlara sebebiyet veren konulardan biri hiç şüphesiz “imâmet” meselesidir.⁶ İslâm’ın ilk dönemlerine kadar dayanan mezkûr mesele esasında itikadî bir tartışma değil, fikhî/amelî ve fer’î bir konudur. Ancak daha sonra Şîa eliyle akidevî bir tartışmaya dönüştürülmüştür. Şîa tarafından itikadî bir esas olarak kabul edilmesi ve ilk üç halifenin meşruiyeti tartışılarak kimi sahâbenin tekfir edilmeye başlanmasıyla birlikte imâmet -dinin aslına ait bir problem olmamasına rağmen- Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından kelâm konuları arasına dâhil edilmiştir. Bu bağlamda Şîi ekolün varoluşsal esası olan imamet konusu, Ehl-i sünnet âlimlerince Şîa’ya reddiye sadedinde ele alınmış olsa da devlet başkalığı olarak imamet ve hilafet nizamının genel esasları da ortaya konulmuştur.⁷ Şîa’da bir iman esası olarak kabul edilen imâmet, teolojik temellerinin belirlenmesinin ardından Sünnî kelâmcılar tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede Şîa’nın ilk üç halifenin meşruiyeti hakkındaki söylemleri ve imâmetin nasla tayin edilmesi görüşleri çürütülmeye çalışılmıştır.⁸ Diyâuddîn Ömer, Şîa’yı tenkit ettiği yerlerde bazen Şîâ kavramını bazen de Şîâ içinde değerlendirilen ve Şîiliğin bir alt fırkası

⁴ Yavuz, “Fahredden er-Râzî”, 12/89.

⁵ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 7/242.

⁶ Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, tlk. Naim Zerrur (Beyrut: Mektebetü’l-Âsîre, 1436/2015), 1/21.

⁷ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 8/376; Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *el-Mevâkıf fi’l-ilmî’l-keâm* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1425/2005), 395; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2022), 45-47; Mehmet Kubat, “İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 27; Veysi Ünverdi, “Eş’arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği”, *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (2018), 39-40; Murat Akın, “Eş’arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı: İbn Arafe Örneği”, *Tevilat Dergisi* 1/2 (Kış 2020), 372; Halil İbrahim Delen, “Son Dönem Mu’tezilesinde İmâmet Düşüncesi: Ebü’l-Hüseyn el-Basrî Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2023), 94.

⁸ Fadıl Aygân, “İmâmet”, *Sistemantik Kelâm*, ed. Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 486.

olarak kabul edilen İmâmiyye ve Râfıza kavramlarını kullanmaktadır. Bu sebeple söz konusu kavramların bizzat kullanımına dikkat edilmeye çalışılmıştır.⁹

1. İmâmetin Vücûbiyeti

İmâmet sorunu öncelikle gereklilik açısından tartışılmıştır. Müslümanların idaresini üstlenecek bir imâmın bulunması gerektiği noktasında Ehl-i sünnet, Mürcie, Şîa, Necedât kolu dışında kalan Hâricîler ve Mu'tezile'nin çoğunluğu uzlaşa içerisinde. Öte yandan Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) ile Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ise imâmetin gerekli olmadığı fikrini savunmaktadırlar. Bu düşünceyi paylaşılanlara göre imâmet vacip değil, caiz bir durumdur. Ebû Bekir el-Esamm, şâyet insanlar zulümden ve fitneden korunmak amacıyla imâma ihtiyaç duyuyorlarsa, karşılıklı olarak birbirlerine zulmetmekten sakındıkları takdirde imâma gereksinim duymazlar demektedir. Dolayısıyla savaş ve fitne dönemlerinde imâmet gerekli iken; barış, huzur ve emniyet zamanında ise imâmete ihtiyaç yoktur. Hişam el-Fuvatî ise ancak insanların hak bir kelime üzere birleştikleri ve boyun eğdikleri takdirde imâma ihtiyaç duyulacağını belirtir. Bu açıdan imâm, fitne sürecinde değil, emniyet ve güvenin olduğu ortamda meydana çıkmalıdır. Ancak imâma isyan edilip ona karşı gelindiğinde ve bundan dolayı imâm öldürüldüğünde ve onun yerine başka birinin de geçmesine engel olduğunda hak ehlinin yeni bir imâm tayin etmesi artık onlar üzerine vacip değildir.¹⁰

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), sahâbenin imâmet hususundaki yaklaşımını delil göstererek imâmetin vacip olduğunu ve icmâ ile sabit bulunduğunu ifade eder.¹¹ O, Ebû Bekir el-Esamm ve Hişam el-Fuvatî'nin bu konudaki aykırı yaklaşımlarının icmâyı bozamayacağını esas olanın önceki icmâ olduğunu belirtir. Cüveynî de sahâbenin imâmet meselesinde azami derecede hassas ve titiz davrandığına, Hz. Peygamber'in tekfin ve teşhiz işlemlerinden önce bu konuda icmâ ettiklerine dikkat çeke-

⁹ Bazı kaynaklar Râfıza'yı Şîa ile özdeş bazıları da Şîa'nın bir alt fırkası olarak müta-laa etmiştir. Şîa, Râfıza ve İmâmiyye kavramlarının hangi zamanda hangi anlamlar için kullanıldığını ilgili bk. Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum On İki İmâm İncancının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 37-48.

¹⁰ Diyâuddîn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Hasan et-Taberî, *Nihâyeti'l-merâm fi Dirâyeti'l-keîlâm*, haz. Abdulkadir Muhammed Ali (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1439/2018), 573; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: t.s.), 48; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 5/235; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd (Lübnan: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.), 142.

¹¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 297.

rek imâmetin ne kadar gerekli oluşuna ve imâm seçiminin zorunluluğuna vurgu yapmıştır.¹² İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) de sahâbenin bu meselede görüş birliğine vardığını ve her asırda bir imamın gerekli olduğunu savunmuşlardır.¹³

İmâmın tayin edilmesinin Müslümanlar üzerine naklî delillerin gereği vacip olduğunu ifade eden Diyâuddîn Ömer, bir siyasi lidere mutlak surette ihtiyaç bulunduğunu belirtir. Zira imâm, dinî ve dünyevî tüm meselelerde insanlara önderlik yapar. Kanunların icrası, dinî hükümlerin infazı, ceza ve müeyyidelerin tatbiki, sınırların, can ve malın korunması, zayıf ve muhtaç kimselerin gözetilmesi ve kollanması, ganimetlerin paylaşılması, halk arasında vuku bulan münakaşa ve kavgalara müdahale edilmesi gibi pek çok gerekçeden ötürü imâmın varlığı elzemdır.¹⁴ Çünkü tüm bu işler imâm olmaksızın yerine getirilemez. Diyâuddîn Ömer'e göre şu âyet-i kerimeler de imâmetin vücûbuna delâlet emektedir: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”¹⁵ “Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet...”¹⁶ Öte yandan Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Müslümanların en önemli iş olarak bir imâm ve lider tayin etmeye çalışmaları da ümmetin imâmdan yoksun kalmasının imkânsız olduğuna işaret etmektedir. Nitekim imâm tayin etme işinin sahâbe tarafından Hz. Peygamber'in defin işlemlerine takdim edilmesi de bu meselenin zaruri ve vacip olduğunu ortaya koymaktadır. Sonraki süreçte de vefatı yaklaşan her imâm bu hususta titiz davranmış ve kendisinden sonra başa geçecek kişinin belirlenmesini sağlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede Diyâuddîn Ömer, insanların güçlük çektikleri hususlarda her daim kendisine başvuracakları bir imâmın olmasını zorunlu ve gerekli görmüştür.¹⁷

Şîa, şeriatın kurallarını açıklamak, hükümleri yerine getirmek, mazlumların hakkını korumak ve onları desteklemek, düşmanlıkları ortadan kaldırmak, halkın maslahatına yönelik işleri gördürmek gibi vazifeleri yerine getirmenin imâmın aslî görevi olduğunu belirtir. Bu sebeple Şîa, imâmın tayin edilmesinin aklen vacip olduğunu kabul eder. Diyâuddîn Ömer, Şîa'nın bu söylemini reddeder. Öncelikle ona

¹² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Giyasî*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 35-43.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1407/1987), 183-186; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* (Kahire: 1964), 190-195.

¹⁴ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 573, 576.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/58.

¹⁶ el-Mâide 5/49.

¹⁷ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 574-575.

göre insanın tabiatı itaat etmekten ve birine tabi olmaktan nefret eder. Dolayısıyla imâmetin tayinin aklen vacip oluşu iddiası kabul edilemez. Bunun yanı sıra imâm, Şîa'nın ileri sürdüğü gibi gâib ve mestur da olamaz. Zira ödülü umulan, cezasından korkulan, İslâm topraklarını ve sınırlarını koruyan, masiyetlerden ve zulmetmekten sakındıran, bozgunculuktan uzaklaştıran, hadleri ve kısasları uygulayan bir güce ve dirâyete sahip olan imâmın mahfî (gizli) ve mestur (saklı) olması düşünülemez. İmâmın ancak nass ve tayin yoluyla atanabileceğini ve mâsum olması gerektiğini savunan Şîa, dinin ve şer'i hükümlerin ancak onun sözlerinden alınabileceğini ifade etmiştir. Diyâuddîn Ömer Şîa'nın gâib imâm teorisine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu temel ilke üzere hareket eden Şîa böylelikle hem usulde hem de fûruda dinde kıyas ve icthadın varlığını yok saymıştır.¹⁸ Çünkü imâm, zahir ve görünen olmalıdır. Gaib ve beklenen bir imâm anlayışı imâmdan beklenen sorumluluğu ve maslahatı karşılamayacağından gâib ve beklenen değil, açık ve zahir bir imâmın olması zaruridir. İmâm atamanın gerekçesi kamu yararına olduğundan ötürü imâm, görevi olan işleri ancak zuhurunda yürütebilir.

Netice itibariyle İbn Fûrek, Bağdâdî, Cüveynî ve İmâm Gazzâlî gibi Sünnî âlimlerin yaklaşımlarına paralel olarak Diyâuddîn Ömer, imâmetin gerekliliğini, peygamberlikte olduğu gibi aklî bir gereklilik olarak düşünmemektedir. O, İslâm dünyasına önderlik yapacak bir idarecinin gerekliliği meselesini daha çok toplumsal menfaat ve yararların sağlanmasına dönük olarak telakki etmekte ve üzerinde icma edilen bir konu şeklinde değerlendirmektedir. Sahâbenin, peygamberin vefatının hemen ardından bir imâmın atanması noktasında gösterdiği çaba ve endişe ile yine aynı şekilde vefat eden her imâmdan sonra başka imâmın tayininde gösterilen hassasiyet bir yöneticinin olması gerektiğiyle ilgili zorunluluğu ortaya koymaktadır. Diyâuddîn Ömer ve zikredilen diğer Sünnî âlimler, imâmetin, icmâ ile belirlendiğini ifade ederek imâmet kurumunun vücûbiyetini göstermiş ve buradan hareketle Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruiyetini ispat etmeye çalışmışlardır.

2. İmâmda Bulunması Gereken Nitelikler

Diyâuddîn Ömer diğer Sünnî âlimler gibi imâm olacak kişinin birtakım şartları taşıması gerektiğini, herkesin imâm olamayacağını ileri sürmektedir. Buna göre imâmet makamına geçecek kişi, evvela Müslüman ve hür olmalı, dinî akideler hakkında deliller ortaya koyup şüpheleri izale edecek, meydana gelen hadiselerle çözüm üretecek ve fetva vermek için başkasına müracaat etme ihtiyacı duymayacak kadar da usûl ve fûrua hâkim bir müctehîd olmalıdır. İmâmın, tek başına ve özgür bir şekilde hüküm verebilmesi için belirtilen nitelikleri sahip olması gerekir. Zira sorunların

¹⁸ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 574.

çözüm merkezi ve insanların bu meselede müracaat makamı, imâmın kendisidir. Dolayısıyla imâm fetva verecek yetkinliği haiz değilse o da diğer insanlar gibi fetva makamına müracaat etmek zorunda kalacaktır. Bu durum ise imâmet makamı ve imâmın önderlik vasfı açısından uygun bir davranış tarzı değildir. Öte yandan Diyâuddîn Ömer'e göre imâm, şahitliği kabul edilebilecek düzeyde adalet ve takva sahibi olmalıdır. Duyguları aklına değil, akli duygularına tahakküm etmelidir.¹⁹ Bunun yanı sıra imâm, hadleri uygulayacak kadar cesaretli ve yürekli olmalı, bunların icrası onu korkutmamalıdır. Ayrıca o, kamu yararını gözetecek, işleri yürütecek, sınırları koruyacak, orduyu donatıp yönetebilecek bir donanıma, basirete ve soğukkanlılığa malik olmalıdır.²⁰

Yukarıda belirtilen ilave şartlar genel olarak kabul edilmiş şartlardır. Ancak imâmda bulunması gerektiği düşünülen ve ümmet içerisinde ihtilâfa ve tartışmalara yol açan niteliklerden biri de onun Kureyş kabilesine mensup olmasıdır. Cürçânî (ö. 816/1413), bu şartın Eş'arîler ve Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ileri sürüldüğünü zikreder.²¹ Müttekaddimin dönemi Ehl-i sünnet âlimleri, imamların Kureyş soyundan olması gerektiğini savunurken, Havâric ve Mu'tezile'den bazıları böyle bir şart ileri sürmemişlerdir. Öte yandan Şîa, imâmın Benî Hâşim'den olmasını savunarak Kureyş kabilesine men-

¹⁹ Diyâüddin Ömer, imâmda bulunması gereken tüm bu vasıfların en üst düzeyde Hz. Peygamber'de bulunduğunu belirtmek ve aslında imâm olacak kişinin tıpkı onun (s.a.s.) gibi duygularına hâkim olması gerektiğini ortaya koymak amacıyla Hz. Âişe'den rivayet edilen şu olayı örnek vermektedir. Hz. Âişe'nin aktardığına göre Mekke'nin fethi esnasında Mahzûm kabilesine mensup Fâtıma adındaki kadın bir zînet eşyası çalar. Fâtıma'nın mezkûr kabileden olması hasebiyle olay, Kureyşliler'i çok üzmüş ve bunu onur meselesi yapmışlardır. Bunun üzerine Fâtıma'nın cezasının bağışlanması için Hz. Peygamber'in çok sevdiği Üsâme b. Zeyd'i ona aracı olarak yollamışlardır. Üsâme meseleyi Hz. Peygamber'e arz ettiğinde Hz. Peygamber'in yüzü renkten renge girmiş ve nihayetinde şöyle demiştir: "Allah'ın verdiği bir cezanın affı için mi şefaet ediyorsun?" demiştir. Öfkelenen Hz. Peygamber bunun üzerine ashaba şöyle hitap etmiştir: "Daha önceki milletler, hırsızlık yapan soyluları bağışlayıp soylu olmayanları ise hemen cezalandırmaları sebebiyle helâk edilmişlerdir. Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık etseydi onun da elini keserdim" (Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Ehâdis'ul-Enbiyâ", 60 (No. 3475); Diyâüddin Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 583; Salim Ögüt, "Fâtıma bint Esved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/226). Sonuç olarak Diyâüddin Ömer'e göre Hz. Peygamber'de olduğu üzere imâmın mizacındaki yumuşaklık ve zaaf, hak edenlere had cezasını uygulamaktan ve hadlerin infazından alıkoymamalıdır.

²⁰ Diyâüddin Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 583; İcî, *el-Mevâkıf*, 398; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/380-381; Reşid Rıza, *Hilafet En Büyük Önderlik* (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 33-35.

²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/381.

sup olmasını yeterli görmemiş ve çerçeveyi daraltmıştır.²² Mu‘tezile’den bazıları bilhassa İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ise onun Kureyş’ten olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Mu‘tezile’yi bu görüşe sevk eden “Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır”²³ şeklindeki âyettir. Zira Allah katında en değerli kimse takvâ sahibi olandır ve imâmete layık olan da böyle bir kimse olmalıdır. Bunun yanı sıra Hâricîler de bu hususta fikir beyan etmiş ve imâmın Kureyş kabilesinin dışından birisi olması gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁴ Tüm bunlara karşın Diyâuddîn Ömer, Sünnî geleneğe bağlı olarak imâmın Kureyş’ten olması gerektiğini belirtmiştir. O, konuyla ilgili görüşlerini temellendirmek amacıyla Hz. Peygamber’den rivâyet edilen ve imâmetin Kureyş’ten olması gerektiğini ifade eden şu hadisleri²⁵ delil olarak zikretmiştir. Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) naklettiği rivâyette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Bu işte insanlar Kureyş’e tabidir. Müslümanları Müslümanlarına, kâfirleri kâfirlerine (tabidir.)”²⁶ “Kureyş’ten iki kişi kaldığı sürece bu iş onlardır.”²⁷ Hz. Muaviye’nin naklettiği rivâyet şöyledir: “Muhakkak ki bu iş (yönetim) Kureyş’tedir. Onlar dini ikame ettikleri sürece kim onlara düşmanlık ederse Allah onu yüzüstü süründürür.”²⁸ Câbir b. Semûre’nin rivâyet ettiği hadis ise şöyledir: “Bu din, hepsi Kureyş’ten gelecek olan on iki halifeye kadar aziz ve güçlü olacaktır.”²⁹ Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Diyâuddîn Ömer, Hâricîlerin ve Mu‘tezile’nin aksine Müslüman toplumu yönetmekle görevli kişinin Kureyş’ten olması gerektiğini savunmaktadır.

3. İmâmın Fazilet (Efdaliyet) Bakımından En Üstün Olması

İmâmet konusuyla ilgili en çok tartışılan problemlerden birisi hiç şüphesiz efdaliyet teorisidir. “Kimin daha faziletli (efdal) olduğu” ve “efdal varken mefdûlün imâmetinin geçerliliği” gibi hususlar bu konudaki tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Diyâuddîn Ömer de meseleyi bu bağlamda ele almıştır. O, öncelikle Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîlânî’nin (ö.

²² Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet*, 180-181.

²³ el-Hucurât 49/13.

²⁴ Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. H. P. Linss, tlk. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1424/2003), 192; İcî, *el-Mevâkıf*, 398; Selim Özarlan, “Ebû’l-Muin en-Nesefî’nin /İmâmet Devlet Başkanlığı Anlayışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 428.

²⁵ Kureyşlilik ile ilgili rivayetlerin sübutu ve tahlili için bk. Abdurrahim Şen, “Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik ile İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.

²⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 61 (No.3495); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu’-Turâs ts.), “İmâre”, 33 (No. 1818).

²⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 61 (No. 3501); Müslim, “İmâre”, 33 (No. 1820).

²⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 61 (No. 3500).

²⁹ Müslim, “İmâre”, 33 (No. 1821).

403/1013) imâmet hakkındaki görüşlerini arz ederek meseleye giriş yapmaktadır. Bâkîllânî, imâmetin, yaşanılan devirdeki en faziletli kişinin hakkı olduğunu ve bu görüşün Ehl-i sünnetin kahir ekseriyeti tarafından savunulduğunu beyan eder. Ancak efdalin tayiniyle birlikte toplumda fitne ve kargaşa ortaya çıkacaksa imâmet şartlarını taşıyan mefdûl de imâmeti üstlenebilir. Yine aynı şekilde ona göre imâm, ilimde ve diğer konularda yaşadığı dönemin en bilgini olmalıdır. Ancak arızî bazı engeller nedeniyle efdal varken mefdûlun da imâmeti caizdir ve onun hakkında yapılan akit de geçerlidir.³⁰ Diyâuddîn Ömer, imâmetin en faziletli kişinin hakkı olduğunu belirtmek amacıyla Sakîfe gününde Hz. Ömer'in, fitne ve kargaşa çıkma ihtimaline karşı Hz. Ebû Bekir (efdal) yerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (mefdûl) halife olmasını ileri sürmesi üzerine Ebû Ubeyde'nin de Hz. Ebû Bekir varken kendisinin böyle bir şeye teşebbüs edemeyeceğini ifade etmesi³¹ ve Hz. Ömer'in buna itiraz etmemesini örnek göstermektedir.³² Dolayısıyla yaşadığı çağda fazilet açısından diğer kişilerle eşit veya düşük konumda olan bir kimse de ehil olması kaydıyla imâm olarak belirlenebilir. Bu bakımdan imâmın kendi döneminin en faziletlisi olması gerektiği gibi bir zorunluluk Diyâuddîn Ömer açısından söz konusu değildir.

Diyâuddîn Ömer, imâmın mâsum, insanların en bilgini ve Haşimoğulları ailesine mensup olması, gaybı bilmesi, mucize göstermesi gibi Râfizîlerin³³ öne sürdüğü ziyade şartların zorunluluk arz etmediğini ve ayrıca

³⁰ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 584; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 143-146.

³¹ Nitekim Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye hitaben “Elini ver sana biat edeyim, sen Resûlullah'ın ifadesiyle bu ümmetin eminisin” dediğinde Ebû Ubeyde “Seni Müslüman olduğundan beri bu şekilde bir gaflet içinde görmemişim. İçinizde es-Sıddık ve ikinin ikincisi varken bana mı biat edeceksin?” diye itirazda bulunmuştu. (İlk halifenin seçilmesinde mezkûr kişilerin rolü ile ilgili bk. Abdurrahman Demirci, “İlk Halifenin Seçilmesinde Hz. Ömer'in Rolü”, *Ekev Akademik Dergisi* 20/67 (Yaz 2016), 1-30. Buradan da anlaşıldığı üzere Ebû Ubeyde, Hz. Ömer'in bu işe daha ehil ve fazilet bakımından daha üstün olduğuna dikkat çekmiştir.

³² Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 584.

³³ “Ca'fer es-Sâdık'a bağlanıp İmâmiyye adıyla anılan bu zümre, Zeyd taraftarlarınca “Zeyd'i terk edenler” anlamında ve küçültücü bir niteleme olarak Râfıza diye adlandırılmıştır. İmâmiyye Şîası'nın gelişmesi ve imâm sayısını on iki olarak belirleyen İsnâaşeriyye'nin ortaya çıkıp zamanla İmâmiyye'yi ve bazen Şîa'yı temsil etmesi üzerine aynı niteleme İsnâaşeriyye, bazan da bütün Şîa'yı kapsayacak şekilde kullanılmıştır.” (Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Râfiziler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/396-397. Eş'arî bu terimle İmâmiyye'yi kastetmiştir. (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 33). Bağdâdî ise Râfıza'nın Hz. Ali'den sonra Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gâliyye şeklinde fırkalara ayrıldığını ifade ederek bu ismi Şîa ile eş anlamlı şekilde kullanmıştır (Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bagdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 22).

bunların tümünün şer'î delilden yoksun olduğunu zikreder. Ona göre imâmın asli görevi şer'î hadleri uygulamak, ümmetin birliğini sağlamak ve haklarını korumak, orduyu sevk ve idare etmek ve sınır boylarını muhafaza etmektir. Bunların icrası için de imâmın dönemin en bilgini, gaybı bilen vs. olmasına ihtiyaç yoktur.

Nitekim Hz. Ömer'in oluşturduğu altı kişilik şûrâ ekibinde, imâm adayları olarak belirlenen kimseler içerisinde efdal olanların yanı sıra mefdûl olanlar da vardı. Eğer aralarında efdal olan değil de mefdûl olan kimse seçilmiş olsaydı toplum ona bey'at edecekti. Bu durum mefdûlun da imâmetinin caiz olduğunu dolayısıyla Râfîzîlerin iddia ettiği gibi imâmın fazilet, bilgi ve nesep itibarıyla insanların en üstünü olmasını gerektirmemektedir. İmâmın gaybı bilmesinin mümkün olamayacağı ile ilgili Diyâuddîn Ömer, şu âyetleri zikretmektedir. *“De ki: “Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir.”*³⁴ *“Gaybı da görülen âlemi de bilendir.”*³⁵ *“O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resuller başka.”*³⁶

Tüm bunların yanı sıra Diyâuddîn Ömer, Râfîzîlere karşı aklî deliller de sunmaktadır. O, peygamberlerin -Allah bildirmedığı sürece- gaybı bilemeyeceği ve bunu bilmenin peygamberlik şartlarından biri olmadığı hususunda Râfîzîlerle aynı görüşü paylaştıklarını belirtir. Diyâuddîn Ömer, peygamber, imâmdan daha üstün olmasına rağmen gaybı bilmiyorsa, imâm gayba nasıl muttali olabilir diye sorar. Buna karşın onlar, peygambere Cibril (a.s.) haber vermektedir. İmâmda ise böyle bir durum yoktur bu sebeple gaybı bilmek zorundadır demektedirler. Ancak Diyâuddîn Ömer'e göre imâmın, peygamberin aksine gayba vakıf olması yerine ona da Cebrail'in haber vermesi daha yerinde ve evla bir yoldur. Şâyet Râfîzîler, böyle bir iddiayı kabul ederlerse imâmı gaybı bilmekten arındırmış ve onu peygamber gibi kılmış olurlar. Yok eğer hem Cebrail'in haber verdiğini hem de gayba muttali olduğunu iddia ederlerse bu durumda imâmı, peygamberden üstün kılmış olmakla beraber onu nebi de ilan etmiş olurlar. Hz. Peygamber'in son nebi olduğunda ise ihtilaf yoktur.³⁷ Öte yandan bazı Râfîzîler, mucizeyi de imâmetin bir şartı olarak görmüşlerdir.³⁸ Ancak Diyâuddîn Ömer, mucizenin imâmetin şartlarından biri olamayacağını zira bunun batıl olduğunu savunur. Ona göre Allah'tan vahiy aldığı ve peygamber olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğu ancak mûcize ile tespit edilebilir. Dolayısıyla mûcize, risaletini ve nübüvvetini ispat için peygambere gereklidir ve hak peygamber ile sahte peygamberi birbirinden ayırt eden yegâne delil-

³⁴ en-Neml 27/65.

³⁵ el-En'âm 6/73.

³⁶ Cin 72/26-27.

³⁷ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 584-585.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 57-58; İcî, *el-Mevâkıf*, 398; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/382.

dir. Bu bakımdan mûcize, peygamberlik iddiasını ispat ve tasdik manası taşımaktadır.³⁹ Ancak imâmın bilinmesi ve tasdik edilmesi için mucizeye ihtiyaç yoktur. Çünkü Râfîzîlerin iddiasına göre imâm, bizzat Hz. Peygamber tarafından nas ile tayin edilmiştir.⁴⁰ Hem ayrıca mucize, ihtiyaç anında sahibinin eliyle izhar olan bir olgudur. Ancak Râfîzîlerin imâm olarak kabul ettikleri Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin, tüm zorluklara ve muhalif kitleye rağmen imâmetlerini ispat ve tasdik etmek amacıyla herhangi bir mucize izhar etmemişlerdir.⁴¹

Şîa'nın öne sürdüğü şartlardan biri de imâmın mâsum olmasıdır. Bunu İmâmiyye ve İsmailiyye fırkaları şart koşmuştur. Buna göre imâmdan hata ve nisyan sadır olmamalıdır. Ne küçük ne de büyük bir günah işlememelidir. Çünkü peygamberler hata yaptıklarında⁴² vahiy aracılığıyla uyarılmaktadırlar. İmâmlar ise vahiy almamaktadırlar. Bundan dolayı onlar, mâsum olmak zorundadırlar⁴³ ve yanılmaları da caiz değildir.⁴⁴ Diyâuddîn Ömer, Şîa'nın bu söylemini reddetmiştir. Zira ona göre mâsumiyet, imâmetin şartlarından biri değildir. İmâm yanılabilir, hata ve günah işleyebilir. Mâsumiyet ve ismet ancak Hz. Peygamber için şart koşulabilir. Çünkü o, haram ve helalle ilgili dinî hükümleri açıklayıcı bir statüdedir. Ancak imâm, yalnızca söz konusu hükümleri nakleden ve başkalarına aktaran müctehid bir kimsedir. Müctehid olan hata da isabet de edebilir. Nakilde hata ettiğinde kendisinden sonraki imâmlardan biri onu düzeltebilir. Fakat Hz. Peygamber, risalet hakkında yanlış bir aktarımda bulunduğu takdirde ilmî açıdan bunu bilme ve düzeltme imkânına sahip olmamız mümkün değildir.⁴⁵

Şîa'ya göre imâm, mâsum olmadığı takdirde fiska düşecek ve günahkâr olacaktır.⁴⁶ Bu durumda söz konusu imâm hakkında hadleri kim tatbik ede-

³⁹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 586; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs'il-Arabî, 1420/1999), 11/269.

⁴⁰ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahî, *Fıraku'ş-Şî'a* (Beyrut: 1403/1983), 19.

⁴¹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 586.

⁴² Peygamberlerin masumiyetini reddetme fikrini Hişâm b. Hakem savunmuştur. Bu görüş kendisinden sonraki diğer Şîî âlimler tarafından yeterli desteği görmemiştir. Zira bu âlimler hem imâmınların hem de peygamberlerin masumiyetini kabul etmişlerdir (Metin Bozan, "İmâmiyye Şîası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 100).

⁴³ Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti huvecillâhi ale'l-ibâd*, thk. Müessesetu âl-i Beyt (Beyrut: 1993), 2/182.

⁴⁴ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum On İki İmâm İnancının Ortaya Çıkışı*, 169-171.

⁴⁵ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 586.

⁴⁶ Şeyh Müfid, *el-İfşâh fî imâmeti emîri'l-mü'minîn*, thk. Dirasâtü'l-İslâmiyye (Kum: 1412), 28-29; Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti huvecillâhi ale'l-ibâd*, thk. Müessesetu âl-i Beyt (Beyrut: 1993), 2/182.

cek ve onu cezalandıracaktır. Kendisinden sonraki imâm ona hadleri uygulayacak itirazına karşı “ya bu imâm da önceki gibi fasıksa” diye Şîa’ya cevap verilir ki bu da teselsüle yol açacaktır. Diyâuddîn Ömer’e göre fasık olan imâmın azlolunması ve kendisinden sonraki imâm tarafından cezalandırılması gerekir. Şâyet azli gerçekleşmez ve imâm olarak kalmaya devam ederse hadleri ikame için kendisi tarafından biri atanır ve aleyhine de olsa o kimseye hadlerin uygulanmasını emreder. Nitekim Kâdî Şüreyh (ö. 80/699) ve onun gibi sair kâdî ve hâkimler kendi dönemlerinde alacak verecek veya başka davalarda imâmın aleyhine hüküm vermekten çekinmemiş ve hadleri tatbik etmişlerdir.⁴⁷ Dolayısıyla dinî emirleri ikame etmek, hadleri tatbik etmek, adaleti sağlamak ile görevli olan imâmın masûm olması şart değildir. Şîa’nın mâsum imâm görüşünü reddeden Diyâuddîn Ömer, imâmeti beşerî bir olgu değil de ilâhî ve ruhani bir görevlendirme şeklinde telakki eden anlayışı naklî ve akfî temellendirmelerle tenkit etmiştir.⁴⁸

Sonuç olarak söz konusu Râfîzî söylem ve iddialar, vaktaya muhalif bir durum arz etmektedir. Bu sebeple Râfîzîlerin bu söylemleri hem icmâya aykırı hem de delilsiz ve mesnetsiz iddialardan ibarettir.

4. Aynı Dönemde İki İmâmın Bulunmasının İmkânı

Diyâuddîn Ömer’in temas ettiği konulardan biri de aynı dönemde iki imâmın bulunup bulunamayacağı sorunudur. Onun imâmet doktrinine göre toplumda birlik ve düzenin tesisi için bir dönemde ancak tek imâm bulunabilir. Zira iktidarda iki imâmın olması toplumda pek çok problemin ve krizin oluşmasına sebebiyet verir. Bundan dolayı İslâm âlimleri iki imâmın aynı dönemde hüküm sürmesini doğru bulmamıştır. Konuyla ilgili Cüveynî’nin görüşlerini aktaran Diyâuddîn Ömer, onun aynı dönemde, sınırları dar ve muayyen bir bölgede iki kişinin imâmetinin geçerli olmadığına ilişkin icmânın olduğunu zikreder. Fakat Cüveynî, aradaki uzaklık çok fazla olur ve ikisi arasına büyük bir mesafe girerse buna cevaz verilebileceğini ancak bunun da kesin bir hüküm olmadığını belirtir.⁴⁹ Cüveynî, imâm seçimi gerçekleştikten sonra imâmın yetişmesinin mümkün olmadığı uzak bölgelerin kendi başlarına bırakılmasının doğru olmadığını beyan eder. İmâmın ulaşamadığı bu uzak bölgeler kendisine itaat edecekleri bir emir seçmelidirler. Engeller ve sorunlar ortadan kalktığında emirin de görevi

⁴⁷ Nitekim Hz. Ömer’le bir kişi arasındaki alacak davasında alacaklı, Şüreyh’in hakemlik yapmasını talep etmiş o da Hz. Ömer aleyhine görüş belirtmiştir. Olaydaki bu tutumu halife Ömer’in dikkatini çekmiş bunun üzerine onu Kûfe’ye kadı tayin etmiştir (Şükrü Özen, “Kâdî Şüreyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/119-121).

⁴⁸ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 586-587.

⁴⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayh-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1430/2009), 326-327.

son bulur ve emir başta olmak üzere tüm insanlar imâma tâbi olmaya devam eder. İmâm da o bölgeyi uygun şartlar çerçevesinde idare eder. İmâm seçimi yapılmadığı hallerde ise herkes bulunduğu bölge için ayrı ayrı emir seçer. Seçilen kişiler ise imâm değil emir olarak görevlerini icra ederler.⁵⁰ İki imâm seçimi yapıldığı takdirde ilk akid geçerlidir diyen Cüveynî'ye⁵¹ karşın Diyâuddîn Ömer, net bir tavır ortaya koyarak gerek sınırları dar gerekse de geniş bir bölgede olsun ancak tek bir imâmın olabileceğini vurgular. Merkezden uzak bölgelerde meydana gelen kargaşalara imâmın nasıl müdahale edeceğiyle ilgili hususa da değinen Diyâuddîn Ömer, böylesi krizlerin imâm tarafından atanan ve ona bağlı valiler ve kadılar tarafından çözülebileceğini savunur. Dolayısıyla imâm, uzak diyarlarda meydana gelen problemleri, halifelerinin ve yardımcılarının baskın gücüyle çözebilir. Diyâuddîn Ömer, imâmın yetişemediği ve uzak olduğu için ulaşamadığı bölgelerdeki krizlere böyle bir çözüm getirerek söz konusu sıkıntılı durumlardan dolayı iki imâmın bulunmasını caiz gören Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) cevap verir.⁵²

Diyâuddîn Ömer, konuyla ilgili Kerrâmiyyenin ileri sürdüğü iddialara da cevap vermeye çalışır. Ona göre Kerrâmiyye bir beldede iki imâmın tayinin caiz olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Kerrâmiyye göre Hz. Ali Irak'ta, Hz. Muaviye ise Şam'da aynı dönemde imâm tayin edilmişlerdir. Diyâuddîn Ömer, Kerrâmiyyenin⁵³ ortaya attığı bu görüşlerin kabul edilecek bir yönünün olmadığını ifade eder. Öncelikle ümmet bu iki kişiden birinin imâm olduğunu söylemiş ve bu hususta icma etmişlerdir. Ancak Hz. Muaviye, Hz. Ali'ye karşı herhangi bir imâmet iddiasında bulunmamıştır. O, yalnızca Hz. Ali'den önceki imâm tarafından vali olarak atandığı Şam'ın valiliğini iddia etmiştir. Dolayısıyla imâmet iddiasında bulunmayan bir kimsenin imâm olarak tayin edilmesi Diyâuddîn Ömer açısından kabul edilemez. Bu bakımdan Kerrâmiyyenin savunduğu söz konusu fikirler tarihî ve sosyolojik vakıya muhaliftir.⁵⁴ Diyâuddîn Ömer, Hz. Mua-

⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Gıyasü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im (İskenderiye: y.y. 1979), 145.

⁵¹ Cüveynî, *Gıyasü'l-ümem*, 146.

⁵² Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 579-581.

⁵³ Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan almış olan Kerrâmiyye mezhebi, III./IX. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkmıştır. Bu gurubun savunucuları Allah'ın arşta mekân tuttuğunu, imanın ikrardan ibaret olduğunu ve peygamberlerin mutlak anlamda masum olmadıklarını dolayısıyla günah işleyebileceklerini iddia etmişlerdir. İmâmet meselesinde ise bir gurup nassı esas alarak Hz. Ebû Bekir'in nassa dayanarak imam olduğunu diğerleri ise onun ictihad ve icmâ ile belirlendiğini savunmuştur. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 183-184; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/294-296).

⁵⁴ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 580.

viye'nin halife seçilmesiyle ilgili hususa da değinmektedir. O, Hz. Ali'nin hilafetinin icma ile sabit olduğunu bu sebeple idaresi altındaki tebaanın Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırma işini ondan beklediklerini İsferyîni'den nakletmektedir. Fakat Hz. Ali saltanatı altındaki bu kişileri büyük bir fitneye sebebiyet vereceği düşüncesinden hareketle cezalandırmaktan kaçınıyordu. Nitekim bazı sahâbe Hz. Ali'nin bu tavrından dolayı onun hukuku çiğnediğini ve hadleri uygulamadığını düşünmüş bundan dolayı da azlolunduğunu düşünmüşlerdir. Ortada başka halife olmayınca da imâm olarak Hz. Muaviye'yi tanımışlardır. Bu tarz üzere iki imâmın varlığını caiz görenlere karşı İsferyîni, mezkûr gerekçeden ötürü Hz. Muaviye'nin imâmetini kabul etme mecburiyetinde kalan kişilerin günahkâr olmadıklarını ancak böylesi istisnai bir durum haricinde uzak bölgelerde dahi olsa aynı dönemde iki imâmın tayinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Zira tek bir imâm gücünü ve saltanatının azametini yardımcıları veya halifeleri üzerinden hissettirebilir. Bunun için başka bir imâma daha gereksinim yoktur. Hz. Muaviye'nin durumuna gelince o, ne Hz. Ali döneminde ne de sonraki bir süreçte imâm olmuş değildir. Aksine o, yetki ve imâmet kisvesi olmaksızın işleri yürüten ve gerçek imâma başkaldırmış bir bağı/asi'dir. Diyâuddîn Ömer'in zikrettiğine göre İsferyîni, Hz. Muaviye'yi her ne kadar bağı olarak görse de onu ehl-i tevilden saymış ve sahâbeden olduğu için fasıklıkla itham etmekten kaçınmıştır.⁵⁵ Hz. Muaviye'nin bağı olarak nitelenmesi Ehl-i sünnet uleması arasında oldukça nadir ve zayıf bir yaklaşımdır. Hz. Ali ile olan anlaşmazlıkları ise icthadî bir farklılıktan dolayıdır. Aslında ilk üç halifenin seçilme tarzlarındaki farklılık da bu meselenin devrin şartlarına göre şekillendiğini ve icthadî bir mesele olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan icthadında hata etmiş dahi olsa Hz. Muaviye'nin bağı olarak nitelendirilmesi isabetli bir tutum olmaktan uzaktır.⁵⁶

İki imâmın aynı dönemde var olmasının aklî olarak muhal olmadığını ve bu hususu reddeden herhangi bir sem'î delilin de bulunmadığını ileri sürenlere karşı Diyâuddîn Ömer, aklın bunu caiz de göremeyeceğini ifade eder. Ayrıca o, iddia edilen aksine bu konuda sem'î/naklî delillerin en güçlüsü olan icmanın bulunduğunu ve onun da iki imâmın varlığı fikrini reddettiğini zikreder. İki imâmın aynı dönemde olmasının muhal oluşunun naklen sabit olduğunu söyleyen Diyâuddîn Ömer, şu hadisleri aktarır: "İki halifeye birden bey'at edilirse onlardan ikincisini öldürünüz."⁵⁷; "Kim ki bir imâma bey'at edip elini ona verip ve kalbini de ona bağlamışsa gücü yettiği kadar ona itaat etsin. Şâyet diğer bir kimse imâm olarak gelir ve daha önceki imâmıla çekişmeye girerse, sonradan gelen kimsenin boynunu

⁵⁵ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 581.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2023), 65-67; a.mlf, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, 156-161.

⁵⁷ Müslim, "İmâre", 33 (No. 1853).

vurunuz.”⁵⁸ Netice itibariyle Diyâuddîn Ömer mezkûr hadislere istinaden bir anda iki halifenin nasbının ve imâmette iki kişiye akdetmenin caiz olmadığını savunmuştur. Hükümet konusunu her türlü kamu ihtiyacının üstünde gören Diyâuddîn Ömer, nizamın güçlendirilmesi ve İslâm birliğinin sağlanması amacıyla meşru halifeye karşı hilafet iddiasıyla ortaya çıkan kişinin asi olduğunu ve davasında ısrar ettiği takdirde öldürülmesi gerektiği kanaatini taşıdığı görülmektedir. Tüm bunların yanı sıra tek bir dönemde birçok peygamberin olması ve imâm tarafından atanan pek çok kadı ve halifenin bulunması nasıl caizse iki imâmın da tayin edilmesi caizdir şeklindeki kıyasa ve itiraza karşılık Diyâuddîn Ömer şöyle demektedir. Evvela bir tek imâmın tayininin vâcip olduğu hususunda icma bulunmaktadır. İcmanın olduğu yerde ona muhalif bir kıyas yapılamaz. Bununla birlikte aynı dönemde birden fazla peygamberin bulunması veya kâdının atanmasında herhangi bir tartışma, kaos, fitne ve çatışma yoktur. Zira söz konusu kâdılar ve halifelerin tümü imâma itaat edip boyun eğmektedirler. Aynı şekilde emrolundukları şeyleri yerine getirmekle mükellef iki peygamber arasında da oluşacak bir tartışmadan bahsedilemez. Ancak müstakil iki imâmın aynı dönemde ön plana çıkması birçok fitnenin, tartışmanın ve kargaşanın vukuuna sebebiyet vermesi kaçınılmazdır. Bu nedenle bir bölgede birden çok ‘kâdı’nın mevcudiyeti caiz görülürken bağımsız iki imâmın varlığı kabul edilmemiştir. Çünkü kâdılar ve valilerin varlığı devlet işlerinin icrası için toplumsal bir ihtiyaç iken iki imâmın bulunmasında ise herhangi bir ihtiyaç görülmemiştir. Aksine toplumda düzen ve huzurun sağlanması için iki imâmın tayininden kaçınılmaya çalışılmıştır.⁵⁹

5. İmâmın Görevden Alınmasının İmkânı

Diyâuddîn Ömer, imâma itaatın vacip olduğunu bazı naslardan ve ümmet arasında gerçekleşen icmadan hareketle ortaya koymaktadır. O, bu hususta birçok âyet ve hadis nakletmektedir. Ona göre şu âyet-i kerime imâma itaatın vücûbiyetine delâlet etmektedir: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.*”⁶⁰ Diyâuddîn Ömer’e göre şu sahih hadisler de imâma itaatın gerekliliğini vurgulamaktadır: “Başı üzüm tanesi gibi olan Habeşli bir köle bile olsa sizi Allah’ın kitabı ile yöneten kişiye itaat edin ve onu dinleyin.”⁶¹; “Bana itaat eden Allah’a itaat etmiştir. Bana isyan eden ise Allah’a isyan

⁵⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid v.dğr. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 11/45; Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *Kitâbü’l-Harâc*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d - Sa’d Hasan Muhammed (Kahire:Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 20.

⁵⁹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü’l-merâm*, 580-581.

⁶⁰ en-Nisâ 4/59.

⁶¹ Buhârî, “Ezân”, 10 (No. 693).

etmiştir. Emire itaat eden bana itaat etmiştir. Emire isyan eden ise bana isyan etmiştir.”⁶² İtaatin ancak marufta olduğunu belirten Diyâuddîn Ömer, Halık’a isyanın emredildiği durumlarda emire itaatin söz konusu olamayacağını şu hadislerle savunur: “Yaratıcıya isyan olan bir işte yaratılmışa itaat yoktur!”⁶³; “İtaat isyanda değil, maruftadır.”⁶⁴ Bu ve buna benzer hadisler Diyâuddîn Ömer’e göre meşru olmayan hususlarda imâma itaatin caiz olmadığına delâlet etmektedir. O, imâmeti kesinleşen bir kimsenin herhangi bir gerekçeye dayanmadan imâmetten azledilmesinin caiz olmadığını, zira bu durumun icmaya aykırı olduğunu belirtir. Ancak imâm günah işlerse veya imâmet vasıflarına uygun olmayan fiil ve davranışlarda bulunursa onun azledilmesi caiz olur. Hatta böylesi durumlarda imâm, başkalarına kalmadan kendini bizzat azletmelidir. Bu hususta ihtilaf yoktur. İmâmın görevden uzaklaştırılmasıyla ilgili ön görülen ve ihtilafa düşülen husus ise fiska düşmediği ve imâmetin şartlarını karşılama noktasında kendisinde herhangi bir eksikliğin olmadığı kimsenin kendisini azledip edemeyeceği konusundadır. Bu meselede bazıları onun kendini azletmesinin mümkün olduğunu bazılarının ise bunun mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Azli mümkün görenler Hz. Ebû Bekir’in üç gün ardına söylediği “Beni azledin” sözünü delil getirirler. Şâyet kendini azletme mümkün olmasaydı Hz. Ebû Bekir böyle bir söylemde bulunmazdı. Ayrıca sahâbenin de “Seni görevden almayız ve bunu istemeyiz” şeklindeki sözleri de kendi kendini azlin caiz olduğunu göstermektedir. Böyle bir durum söz konusu olsaydı sahâbenin, Hz. Ebû Bekir’e “Senin bunları söylemene hakkın olmadığı gibi bizim de seni azletmeye hakkımız yoktur” demeleri gerekirdi. Oysaki vakıa bunun aksine cereyan etmiştir. Diyâuddîn Ömer’e göre tüm bu hususlar icthadî konulardandır. İmâmda bulunan eksik ve kusurları düzeltme imkânı varsa bunlar düzeltilmelidir. Diyâuddîn Ömer, Hz. Hasan’ın her ne sebeple olursa olsun (zayıf ve aciz olduğunu düşünmesi veya kendisinden daha efdal birinin varlığını kabul etmesi) kendini azletmesini de bu durumun caiz oluşunu gösteren deliller arasında zikretmektedir. Ashab-ı hadisin görüşlerine de değinen Diyâuddîn Ömer, onların aktarılan sebeplerden dolayı imâmın azledilemeyeceği kanaatinde olduklarını ifade eder. Zira onlara göre böylesi durumlarda imâma vaaz ve nasihat türünden öğütler verilmesi veya korkutulması gerekir.⁶⁵

İmâma itaatin çok önemli bir vecibe olduğunu sık sık vurgulayan Diyâuddîn Ömer, bunun yanı sıra imâmın görevden uzaklaştırılmasını gerektirecek hususları da Bâkîllânî’den hareketle ortaya koymaktadır. Buna göre şâyet imâm, iman ettikten sonra küfre dönmüşse, namazı ve namaza

⁶² Buhârî, “Kitâbü’l-Ahkâm”, 93 (No. 7137).

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/333.

⁶⁴ Müslim, “İmâre”, 33 (No. 1840).

⁶⁵ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü’l-merâm*, 571-572.

daveti terk etmişse, insanların çoğunluğunun bulunduğu yerde fiska düşmüş ve zulmetmişse, malları gasp etmiş, haksız yere cana kıymış, hukuku çiğnemiş ve hadleri uygulamamışsa onun azledilmesi vaciptir. İmâmın azli noktasında çok titiz bir tavır sergileyen Diyâuddîn Ömer, hocası Cüveynî'nin azli gerektiren ve gerektirmeyen olmak üzere fıska ikiye ayırdığını zikreder. Buna göre sürekli açıktan işlenen fiska ve günahlar imâmın azli gerektirirken, gizliden yapılan fiska (bâtın fiska) ise bunun aksine olup azli gerektirmez. Anlaşıldığı kadarıyla Diyâuddîn Ömer de hocasının bu kanaatini paylaşmaktadır.⁶⁶ Halifenin kendini azletmesi veya istifa etmesi yalnızca kendisiyle ilgili bir durum olmayıp aynı zamanda ümmeti de bağlamakta ve alakadar etmektedir. Bu sebeple imâmın azil kararının geçerli olabilmesi için ümmetin bundan zarar görmemesi gerekir. Aksi takdirde imâmın kendini azletmesi caiz değildir. Ümmetin tümünü ilgilendiren bir mesele olduğu için bu hususta imâmın tek başına karar vermesi uygun görülmemiştir.⁶⁷ Sonuç itibarıyla toplumun maslahatı, büyük fitnelere sebebiyet vermesi ve Müslümanların zarar görme ihtimali gibi hususlar azli icap ettiren nedenleri zorlaştırmıştır. Nitekim Gazzâlî de ümmetin maslahatına zarar verdiği takdirde halifeye isyan edilmesini ve onun güç kullanılarak indirilmesini doğru bulmamıştır.⁶⁸ Diyâuddîn Ömer de büyük günah konusunda imâmın ısrarcı olup olmadığına ve imâmet vasıflarına uygun olmayan fiil ve davranışlarına bakılması gerektiğini bu davranışlarında ısrarcı olmadığı takdirde görevinden alınmayacağını düşünmektedir. O, imâmın bir suç işlemediği veya şartlar değişmediği sürece azledilemeyeceğini çünkü bu hususta icmânın var olduğunu söyleyerek genel Sünnî kanaati paylaşmıştır.

6. Nass ve Tayin Meselesi

Şîa'ya göre imâmet, nass ve tayin yoluyla belirlenir. Bu bakımdan imâm, bizzat Allah ve Resulü tarafından atanmaktadır.⁶⁹ Böylelikle imâmı seçme sorumluluğu halkın takdirine ve seçimine kalmamış olmaktadır. Şîî anlayışa göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra nass ile tayin edilen ilk imâm ise Hz. Ali'dir. Sonraki imâmlar da bu şekilde nass ve tayinle belirlenmiştir. Ondan önceki üç halifenin ise imâmet makamını gasp ederek başa geçtikleri için meşruiyetleri yoktur. Diyâuddîn Ömer Sünnî geleneği ve anlayışı takip ederek imâmeti bir inanç esası olarak görme-

⁶⁶ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 572; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 145-146.

⁶⁷ Gümüsoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, 258.

⁶⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 194-195.

⁶⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: y.y. 1405), 365; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, nşr. A. el-Hüseynî el-Urumevî (Kum: y.y., 1407), 168-171.

miş ve onun belirlenmesinde esas olan şeyin yetkinlik ve seçim olduğunu ilk imâmın kim olduğuna dair herhangi bir açık nassın olmadığını ifade etmiştir. Diyâuddîn Ömer, Cüveynî'den hareketle akli açıdan da bir kim-
senin imâm olarak tayin edilip edilmediğinin bilinemeyeceğini vurgular. O, şâyet İmâmiyye Şîası bu hususta bir habere dayanıyorsa bu haber ya mütevâtir ya da âhâd olacaktır. Ancak kendilerinin bu meselede öne sürülebileceği mütevâtir bir haber mevcut değildir. Âhâd haberin ilmî bakımdan kesinlik ifade etmediği ise Şîa'ya malumdur. Hatta onlar, âhâd haberin, ilmin yanı sıra ameli de gerektirmediği konusunda mutabakat halindedir. Bu durumda Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin ileri sürülebilecek herhangi bir nassın mevcudiyetinden bahsedilemez.⁷⁰

Diyâuddîn Ömer, Hz. Ali'nin imâmetine dair bariz bir nass mevcut olsaydı, bunun gizli kalmasının mümkün olamayacağını söyler. Şayet Hz. Peygamber, imâmet için birini tayin etmiş olsaydı bunun beş vakit namaz, ramazan orucu gibi zaruri bir ilimle bilinmesi gerekirdi. Eğer ümmet, Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili rivâyetleri gizleme noktasında icma etmiştir denilirse bu durumda Diyâuddîn Ömer'e göre Hz. Ebû Bekir ile Hz. Abbas'ın imâmeti ile ilgili bir nassın bulunup bulunmadığından, başka farzların olup olmadığından ve Kur'ân'a meydan okunmasından sonra sahâbenin bunu gizlemesinden de emin olamazdık.⁷¹

Şîa'nın nass iddiasını bu şekilde reddeden Diyâuddîn Ömer, onların konuyla ilgili ileri sürdükleri hadisleri ele alır. Şîa'nın bu hususta dayandığı önemli rivâyetler şunlardır: “فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ/ Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”⁷² Onlar, bu hadisin Hz. Ali'nin imâmetine delâlet ettiğini ifade etmiş, “mevlâ” kelimesinden hareketle Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imâm olarak tayin edildiğini iddia etmişlerdir.⁷³ Ancak Diyâuddîn Ömer'e göre “mevlâ” kelimesi müşterek bir lafız olup pek çok anlama gelmektedir. Ancak “halife” veya “imâm” değil, “dost”, “yardımcı”, “amcaoğlu”, “efendi”, “komşu” gibi manalar gelmektedir. Nitekim şu âyetler de “mevlâ” sözcüğünün “yardımcı” anlamına geldiğine işaret etmektedir: “فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلِيَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ / Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrail de salih mü'minler de. Bunlardan sonra

⁷⁰ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 597-598; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 322-323.

⁷¹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 599.

⁷² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Beşar Avad Ma'rûf (Beyrut:Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Menâkıb”, 19; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (b.y. :el-Mektebû'l-İslâmî, 1419/1999), 93.

⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi* (Beyrut: 1401/1981), 289; Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme* (Tahran: 1986), 2/222.

*melekler de ona arka çıkarlar.*⁷⁴ “ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ”
*Bu, Allah'ın inananların yardımcısı olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir yardımcısı bulunmamasından dolayıdır.*⁷⁵ Diyâuddîn Ömer, “mevlâ” kelimesinin “evlâ” anlamına geldiğini ve bu hususta “هِيَ مَوْلِيكُمْ وَيُنَسِّ الْمَصِيرَ” / *Size yaraşan odur. Orası gidilecek ne kötü yerdir!*” âyeti ile Şair Ahtal’ın (ö. 92/710-11) “واحرى قريش أن تهاب وتحمدا / *Sen hilafete bütün insanlardan daha lâyıık (evlâ) oldun ve Kureyş, güzel vasıflarından dolayı korkulmaya ve övülmeye daha lâyııktır.*” şiirini aktararak delil getirmeye çalışanların yanılığın içerisinde olduklarını zira âyette “mevlâ” ile “arkadaş”, şiirde ise “yardımcı” anlamlarının kastedildiğini vurgular.⁷⁶ Diyâuddîn Ömer’e göre Yemen seferinde ganimetlerin bölüştürülmesi esnasında Hz. Ali’nin bazı katı tavırları ve beraberindekileri küstürmesi nedeniyle bazıları onu Hz. Peygamber’e şikâyet etmiş Hz. Peygamber de bu kimseleri teskin etmek, Müslümanlar arasındaki kardeşlik ve dostluğun bozulmasını önlemek amacıyla bu sözü söylemiştir.⁷⁷ Bazı kaynaklar bu hadisenin Veda Haccı esnasında gerçekleştiğini bazı eserler ise olayın Gadîr-i Hum’da meydana geldiğini zikretmiştir. Bir kısım kaynaklar da hadisenin gerçekleştiği yer hakkında herhangi bir izahta bulunmayarak yalnızca hadisi aktarmakla yetinmiştir. Gadîr-i Hum hadisesinde Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin aleyhinde vuku bulan bazı dedikoduları ve tartışmaları değerlendirdiği ve sonuç itibarıyla onun iyi niyetli olduğuna ve dinî hassasiyetinden ötürü meydana gelen bu olayda haklı olduğuna karar verdiği ve bunu ifade etmek için de “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” dediği anlaşılmaktadır.⁷⁸

Dolayısıyla zikri geçen hadisten Hz. Ali’nin imâmeti kastedilmemiştir. Ayrıca söz konusu hadis mana olarak hilafet ve imâmet manasına gelmemekte dolayısıyla “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” formundaki hadis “Ben kimin yardımcısıysam, Ali de onun yardımcısıdır” şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁹

Bunun yanı sıra “Sen benim hem dünyada hem ahirette kardeşimsin⁸⁰, sen bendensin ben de sendenim⁸¹, benden sonra halifemsin ve dinimin kadısısın, ben ilimin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır”⁸² gibi rivâyetlerin sa-

⁷⁴ et-Tahrîm 6/4.

⁷⁵ Muhammed 47/11.

⁷⁶ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 604.

⁷⁷ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 604.

⁷⁸ Gümüšoğlu, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, 220.

⁷⁹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 604.

⁸⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 3720.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, b.y. (No. 857).

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), H. No. 4637.

hihliği Diyâuddîn Ömer tarafından eleştirilmekte ve bunların Hz. Ali'nin imâmetine açık bir şekilde delâlet etmediğini söylemektedir.⁸³

İmâmiyyenin bu hususta ileri sürdüğü diğer bir önemli âhâd haber ise şudur: “Senin benim yanımdaki konumun Musa'nın yanında Harun'un konumu gibidir ancak benden sonra peygamber yoktur.”⁸⁴ Diyâuddîn Ömer, rivâyette geçen “menzile” kavramıyla “imâret” veya “imâmet”in kastedilmediğini, burada kardeşlik ve akrabalığın murad edildiğini belirtir. Ayrıca Hz. Harun, Hz. Musa'dan önce vefat ettiği için Hz. Musa'ya imâm olamamıştır. Öte yandan mezkûr rivâyetin hususi bir sebab-i vürûdu vardır. Buna göre Hz. Peygamber, Tebuk gazvesine çıkmadan önce Hz. Ali'yi Medine'de kendi yerine vekil olarak bırakmıştır.⁸⁵

Bunun üzerine münâfıklar Hz. Ali'ye, Hz. Peygamber'in kendisine buğz ettiğini, sohbetini ağır bulduğu için onu geride bıraktığını söylemişlerdir. Bunun üzerine gazveye katılamayan Hz. Ali çok üzölmüş ve bu durumu Hz. Peygamber'e “Beni geride kalanlarla mı bırakıyorsun” şeklinde ifade etmiştir. Hz. Peygamber de Hz. Ali'nin gönlünü almak istemiş bunun için Hz. Musa, Tur dağına gittiği vakit geride kalanların işleriyle alakadar olması için kardeşi Harun'u geride bıraktığı gibi onun da kendisini geride bıraktığını belirtmiş, böylelikle Hz. Ali'nin statüsünü Hz. Harun'un statüsüne benzetmiştir.⁸⁶

Netice itibariyle mücmel bir rivâyet olan bu haber Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in halifesi olduğuna delâlet etmez. Hz. Ali, bu süre zarfında ancak Hz. Peygamber'in Medine'deki vekili olarak görülebilir. Ayrıca bu vekâlet işi yalnızca Hz. Ali'ye münhasır bir durum değildir. Zira Hz. Peygamber gazveye çıktığında Medine'de bulunmadığı zaman diliminde daha çok İbn Ümmü Mektûm'u kendi yerine vekil olarak tayin etmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in kendisine vekalet etmek için yalnızca Hz. Ali'yi bırakmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Diyâuddîn Ömer, Şîa'ya karşı iki itiraz daha ileri sürmektedir. Ona göre şâyet Hz. Ali'nin diğer üç halifeden önce imâm seçilmemesinden dolayı tüm ümmet sapkınlığa düşmüşse Şîa, savunduğu bu ilke gereği yalancı, fasık ve sapkın olan kimselerden söz konusu hadisleri nakletmemesi ve imâm seçiminde bu hadisleri delil olarak zikretmemesi gerekirdi. Ancak Şîa, Hz. Ali'nin hilafetini bu hadisler üzerinden tartışmıştır. Diğer bir husus olarak Diyâuddîn Ömer şuna değinmektedir. Şâyet aktarılan hadisler Hz. Ali'nin imâmetine işaret etmiş olsaydı o, Sakîfe gününde yapılan görüşmelerde Hz.

⁸³ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 600-602.

⁸⁴ Müslim, “Kitabü'l-Fedâil”, 44 (H. No. 2404).

⁸⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Musavî el-Cezâirî (Beirut: y.y., 1387/1968), 1/292, 293; Adnan Demircan, *Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 77.

⁸⁶ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 602.

Ebû Bekir'e biat edilmesi esnasında yine aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'i halife olarak atamak istediği sırada veyahut Hz. Ömer kendisinden sonra yeni halifeyi seçmek üzere bir kurul oluşturduğunda, Hz. Muaviye, Zübeyr ve Talha ile yaşanan hadiseler döneminde ve son olarak kendisi halife seçildiğinde mezkur hadisleri mutlaka zikreder ve bunların onun imâmetine delâlet ettiğine vurgu yapardı. Ancak Hz. Ali'den böylesi bir tavır ve söz sadır olmamıştır.⁸⁷ Bu bakımdan Şîa tarafından aktarılan bu hadisler hem onların temel prensipleriyle bağdaşmamakta hem de Hz. Ali'nin imâmetine delâlet etmemektedir.

7. Hz. Peygamber'den Sonra İnsanların En Faziletlisinin Kim Olduğu ve Hz. Ebû Bekir'in İmâmetinin Meşruiyeti

Hz. Ali ve Ehl-i beyt merkezli bir imâmet teorisi geliştiren İmâmiyye Şîası, geçmişte meydana gelen bazı hadiseleri, âyet ve hadis olduğu iddia edilen bazı sözleri delil getirerek Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hz. Ali olması gerektiğini zikretmiştir. Hz. Ali'nin en başta imâm olmasını gerektiren tüm bu delillere rağmen Ebû Bekir, Ömer ve Osman onun imâmetini gasp etmiş ve imâm olma hakkını elinden zorla almışlardır. İktidara gelen mezkûr halifeler bu konuda Hz. Ali'ye çokça haksızlık etmişlerdir. Yaptıkları zulümlerden ve masum olmadıklarından dolayı ilk üç halifenin imâmeti geçersizdir. Hâlbuki Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların erdemlisi ve faziletlisi olup imâmet için gerekli tüm şartları haizdir.⁸⁸

İmâmiyye'nin bu söylemlerine binaen Diyâuddîn Ömer, Hz. Ebû Bekir'in imâmeti hususunda sahâbenin icmâ ettiğini belirtmiştir. Ebû Zer, Ammâr, Suheyb gibi hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayan sahâbîler de ona biat etmiş ve boyun eğmişlerdir. Yine aynı şekilde Hz. Ali de ona biat etmiş ve emirlerine itaat etmiştir. Hz. Ali'nin ona biat etmediği iddiası ise uydurmadır. Zira Hz. Peygamber'in vefatı dolayısıyla çok duygulanan, üzülen ve yalnız kaldığından Sakîfe toplantısına iştirak edemeyen Hz. Ali daha sonraları Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini ve toplantıda alınan kararları onayladığını açıkça ifade etmiştir. Hz. Ebubekir'e halife olarak biat edilip Hz. Ali ve sahâbe ona tâbi olunca o, ayağa kalktı ve şöyle dedi: 'Bana olan biatınızı iptal ettim. Bana biat etme konusunda gönülsüz olan var mı?' Şâyet varsa kendisine başka biat edecek bir halife bulabilir zira ben bu işe çok da gönüllü değilim ve bu yükü kaldıracak takati de kendimde görmüyorum. Bunun üzerine Hz. Ali, orada bulunanların huzurunda 'Hayır! Vallahi biz, sana ettiğimiz biati iptal etmedik ve senin bunu iptal etmeni de istemiyoruz. Hz. Peygamber seni insanların önüne geçirmişken, bundan

⁸⁷ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 601.

⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1406/1986), 316-318; Mikail İpek, *Ehl-i sünnet'in İmâmet Anlayışı* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023), 45-48.

sonra kim seni geride bırakabilir' dedi.⁸⁹ Öte yandan Hz. Ali'nin şu ifadeleri de Hz. Ebû Bekir'in faziletini ortaya koymaktadır: "Ebû Bekir şu dört şeyde beni geçti. Evvela o, Sevr mağarasında Hz. Peygamber'le bulundu.⁹⁰ Benden önce hicret etti. Ben küçükken Müslüman oldum. Ancak o, benden evvel Müslüman olduğunu ilan edecek ve Kureyş'ten birçok kimsenin (Talha, Zübeyr, Sa'd, Saîd, Ebû Ubeyde b. Cerrah) iman etmesine vesile olacak bir yaştıydı. Son olarak, Hz. Peygamber, ölüm hastalığında namazı ikame için onu tayin etmiştir."⁹¹ Mağarada Hz. Peygamber'le arkadaşlık yapma ve ilk Müslümanlardan olmasının yanı sıra Hz. Ebû Bekir, malı ve canıyla cihad etmiş ve çokça infakta bulunmuştur. Nitekim şu âyet de onun bu yönüne değinmektedir: "*İçinizden, fetihten (Mekke fethinden) önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir.*"⁹² Hz. Peygamber de onun faziletini ve bu husustaki gayretlerini ifade etme noktasında şunları zikretmiştir: "Ebû Bekir'den daha faziletli kim vardır. O, kızını benimle evlendirdi. Sâatü'l-usre/güçlük zamanı (Tebük Seferi) malıyla beni destekledi ve benimle birlikte cihad etti."⁹³ "Ebû Bekir gibi biri var mı? İnsanlar beni yalanlarken o beni tasdik etti ve bana iman etti."⁹⁴ Hz. Peygamber, Ebû'd-Derdâ'nın Hz. Ebû Bekir'in önünde yürüdüğünü görünce ona: "Ya Eba'd-Derdâ! Senden daha hayırlı olan birinin önünden mi yürüyorsun? Şüphesiz, Nebiler ve Peygamberlerden sonra, Ebû Bekir'den daha faziletli biri üzerine güneş doğup batmamıştır. Şâyet ben birini dost edinecek olsaydım o Ebû Bekir olurdu."⁹⁵ diye buyurmuştur.

Diyâuddîn Ömer, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı ve faziletlisi olduğuna dair Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) şu şiirini de zikretmektedir:

Güvenilir bir kardeşten bir üzüntüyü hatırladığın zaman

Hz. Ebû Bekir'i yaptığı işlerle an

O ki yüklendiği misyonla, Peygamberden sonra yaratılanların en adaletlisi ve en takvâlısı

⁸⁹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 626.

⁹⁰ "...İnkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber" diyordu." (et-Tevbe 9/40).

⁹¹ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 637.

⁹² el-Hadîd 57/10.

⁹³ Tirmizî, "Menâkıb", 6/75.

⁹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurî el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420/1999), 4/1814.

⁹⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 12/119.

Mağarada (Peygamberle) bulunan iki kişiden biriydi, ahlakı pek güzeldi

Peygamber(ler)i tasdik eden insanların ilkiydi

Diyâuddîn Ömer'e göre şâyet Hz. Ebû Bekir sahâbenin en hayırlısı olmasaydı Hassân b. Sâbit'in bu sözlerine sahâbe itiraz edecek ve karşı çıkacaklardı. Hâlbuki böylesi bir karşı çıkış vaki olmamıştır. Bu da Hz. Ebû Bekir'in sahâbe ve dolayısıyla insanlar nezdindeki konumuna işaret etmesi bakımından önemli bir tarihî olgudur.⁹⁶

Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte İslâm toplumu içerisinde beliren ve ciddi ihtilaflara ve ayrılmalara sebebiyet veren problemlerden biri hiç şüphesiz "imâmet" konusudur. İmâmet siyasi bir mesele olmasına rağmen Şîa, bu sorunu inanç esasları içerisinde değerlendirmiştir. Böylelikle Ehl-i sünnet, imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş, akaid metinlerinde ve kelâm kitaplarında bu problemi Şîa'ya reddiye düzleminde ele almıştır. Diyâuddîn Ömer de bu uygulamaya tabi olarak *Nihâyetü'l-merâm fi dirâyeti'l-keâm* adlı eserinde imâmet konusuna genişçe yer vermiş ve meseleyi itikâdî esaslar çerçevesinde değerlendiren Şîa'yı tenkit etmiştir. Diyâuddîn Ömer, toplumsal düzenin ve birliğin sağlanması için maslahat gereği olarak imâmeti gerekli görmüştür. Bu gerekliliği de gerek akli gerekse nakli çıkarımlarla temellendirmiştir. O, Şîa'nın nass ve tayin doktrinini reddetmiş imâmın belirlenmesinde icmâ fikrini savunmuştur. Hâricilerin ve Mu'tezilenin aksine Müslüman toplumu yönetecek kimsenin Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmiş ve bu düşüncesini bazı rivâyetlerle desteklemiştir. İmâmetin İslâm toplumunda önemli bir konuma sahip olduğunu bu sebeple ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından sahâbenin, halife seçmeye yeltenmesi de ona göre bu müessesenin göz ardı edilmeyecek kadar mühim bir mesele olduğunu açıkça göstermektedir.

Diyâuddîn Ömer bu çerçevede imâmetin nübüvvetle ilişkilendirilemeyeceğini dolayısıyla peygamberde bulunan hususi niteliklerin imâmda olması gereken özelliklerle özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre imâmın mâsum olması, mucize göstermesi, gaybı bilmesi, insanların en bilgini ve Hâşimoğulları ailesine mensup olması gibi Râfizîler tarafından ortaya atılan ziyade şartlar, zorunlu olmadığı gibi ayrıca tüm bunlar şer'î delilden ve temellendirmeden de yoksundur. O, imâmda bulunması gereken nitelikler konusunda imâmın kimliğinden öte onun toplumu idare edebilecek vizyona/kabiliyete sahip olup olmadığıyla ilgilenmiştir. İcra etmesi gereken fonksiyonlar bağlamında imâmın akıl ve adalet sahibi, hür, cesur,

⁹⁶ Diyâuddîn Ömer, *Nihâyetü'l-merâm*, 636.

siyasî ve askerî yetkinliği haiz biri olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca onun, dinî inançlar noktasında kesin deliller ortaya koyup şüpheleri yok edecek, oluşan hadiselerle çözüm üretecek ve fetva vermek için başkasına müracaat etme ihtiyacı hissetmeyecek düzeyde usûl ve fûrû'a vakıf bir müctehîd olmasının zorunlu olduğunu zikretmiştir.

Diyâuddîn Ömer, imâmet meselesini Bâkîllânî, Cüveynî gibi önemli Eş'arî âlimlerin yaklaşımına paralel olarak, itikâdî bir problem şeklinde değil, daha çok inanılması zaruri olmayan tâlî bir mesele olarak ele almıştır. Onun takip ettiği usûl ve ortaya koyduğu argümanlar ağırlıklı olarak imâmeti beşerî bir olgu şeklinde değil de ilâhî ve ruhani bir görevlendirme olarak telakki eden Şîi anlayışı reddetmek üzerinedir. O, Şîa'nın tarihî olayları ideolojik okumasına karşı çıkmış ve Şîa'nın imâmet doktrininin geçersizliğini temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda ileri sürdüğü deliller ve fikirler onun genelde Ehl-i sünneti özelde ise Eş'arî düşünce geleneğini takip ettiğini göstermektedir. Şîa'nın imâmet ve fazilet meselesinde Hz. Ali merkezli iddialarına karşı Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğuna dikkat çekmekte ve imâmetin Hz. Ebu Bekir'in hakkı olduğunu âyet, hadisler ve şiirlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Edebî yönü güçlü olan Diyâuddîn Ömer, imâmetle ilgili düşüncelerini temellendirirken Ahtal ve Hassân b. Sâbit gibi önemli Arap şairlerinin şiirlerinden de yararlanmış ve şiirlerini birer araç olarak kullanmıştır. Son olarak o, pek çok problemin ve krizin oluşmasına sebebiyet vereceği endişesiyle iktidarda iki imâmın bulunmasını uygun görmemiş, birlik ve düzenin tesisi için bir dönemde ancak tek imâmın olması gerektiğini savunmuştur.

Kaynakça

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akın, Murat. "Eş'arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı: İbn Arafе Örneği". *Tevilat Dergisi* 1/2 (2020), 369-382.

Ayğan, Fadıl. "İmâmet". *Sistematik Kelâm*. ed. Fadıl Ayğan. 479-507. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1977.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-din*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Bozan, Metin. "İmâmiyye Şîası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 95-112.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum On İki İmâm İncancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tavkı'n-Necât, 1422.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyafî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Giyasî*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Gıyasü'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafa Hilmi - Fuad Abdülmün'im. İskenderiye: y.y. 1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayh - Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1430/2009.

Delen, Halil İbrahim. "Son Dönem Mu'tezilesinde İmâmet Düşüncesi: Ebû'l-Hüseyin el-Basrî Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2023), 91-125.

Demircan, Adnan. *Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.

Demirci, Abdurrahman. "İlk Halifenin Seçilmesinde Hz. Ömer'in Rolü". *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (Yaz 2016), 1-30.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Taha Abdürrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. tlk. Naim Zerzur. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Âsire, 1436/2015.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.

Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 5. Basım, 2022.

Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2023.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Neh-cü'l-hak ve keşfü's-sıdk*. nşr. A. el-Hüseynî el-Urumevî. Kum: y.y., 1407.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbüri. *Mücerredü Mağâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1407/1987.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-ḥadis*. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1419/1999.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıfî 'il-mi'l-kelem*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1425/2005.

İpek, Mikail. *Ehl-i sünnet'in İmâmet Anlayışı*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el-Muğ-nî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. ed. İbrahim Medkür - Taha Hüseyin. Kahire: t.s.

Kubat, Mehmet. "İtikâdî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 25-41.

Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*. nşr. es-Seyyîd Tayyib el-Musavî el-Cezâirî. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1387/1968.

Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

Kutlu, Sönmez "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Beyrut: 1401/1981.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Murtazâ, Şerîf. *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. Tahran: 1986.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâs ts.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Firaku's-Şi'a*. Beyrut: 1403/1983.

Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Öğüt, Salim. "Fâtıma bint Esved". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/226. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Öz, Mustafa. "Râfiziler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özarlan, Selim. "Ebü'l-Muin en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 423-437.

Özen, Şükrü. "Kâdî Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü 'd-dîn*. thk. H. P. Linss. tlk. Ahmed Hicazî es-Sekâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli 'd-dîn*. thk. Taha Abdür-rauf Sa'd. Lübnan: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.

Rıza, Reşid. *Hilafet En Büyük Önderlik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü 'd-dîn ve temâmü 'n-ni 'me*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: y.y. 1405.

Şen, Abdurrahim. "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik ile İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *İrşâd fî ma'rifeti hucejillâhi ale'l-ibâd*. thk. Müessesetu Âl-i Beyt. Beyrut: 1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İfşâh fî imâmeti emîri'l-mü'minîn*. thk. Dîrasâtü'l-İslâmiyye. Kum: 1412.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberî, Diyâuddîn Ebi'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Hasan. *Nihâyetü'l-merâm fî dirâyeti'l-keâm*. haz. Abdulkadir Muhammed Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1439/2018.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşar Avad Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2015.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 2. Basım, 1406/1986.

Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği", *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (2018), 39-66.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kâdî Abdülcebbar'da Nakille Olan İlişkisi Bağlamında Aklın Önemi*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 10 Mart 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Lütfi Bozkale**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

Din Hizmetleri Uzmanı / Religious Services Specialist

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-7247-7014>

lutfibozkale@hotmail.com

Öz

Müslüman düşüncesinde akliyyât-sem'ıyyât ilişkisi, aksiyomatik anlamda süreklilik arz eden önemli bir konudur. Literatürde bu iki alan arasındaki kadim ilişkiyi, kavramsal alaka boyutuyla en iyi açıklayan âlimlerden biri Kâdî Abdülcebbar'dır. Ehl-i sünnette akıl; hikmeti ve işlevselliği yönüyle dinî anlamada insan için önemli bir nimet olarak görülmüş, haber ve duyular gibi temel bilgi kaynaklarından kabul edilmiştir. İslâm'da akıl-nakil ilişkisi öncelikle maslahat açısından aklın kendi değeri bağlamında sonra da nakli doğru anlama yönüyle ele alınmıştır. Kelâmda inanç meseleleri, varlığa nazar ederek elde edilen çıkarımla yani bilginin nesnesiyle uyumu kuralı perspektifinde rasyonel zeminde temellendirilmeye çalışılmıştır. Kâdî Abdülcebbar, bu muhtevayı kendine özgü yöntemiyle daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Kâdî'ye göre nazar, nübüvvet ve şeriatle gelen teklifleri kavrama, uygulama ve kemâl elde etmede en önemli unsurdur. Çalışma konu hakkında kendinden önce oluşan birikimsel geleneği dikkate alarak özgün bir metot oluşturan Kâdî'nin kelâm yönteminde akıl-nakil ilişkisinde aklın yetkinliği problemine getirdiği çözüme dair genel bir bakış niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nakil, Akıl, Nazar, Gelenek, Kâdî Abdülcebbar.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Importance of Reason in the Context of its Relationship with Revelation by Al-Qadi Abd al-Jabbar*

Research Article

Received: 10 March 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

In Muslim thought, the relationship between aqliyyat (reason) and sam'iyyat (Things that can only be known through the Quran and the Hadith) is an important issue that is axiomatically continuous. One of the scholars who interpreted the relationship between two concepts in the most accurate and original way in the literature is Al-Qadi Abd al-Jabbar. In Ahl al-Sunnah, the reason is regarded as an important blessing for human beings in religious understanding due to its wisdom and functionality, and it is accepted as one of the basic sources of knowledge such as news and senses. In Islam, the relationship between reason and revelation has been dealt primarily within the context of the value of reason itself in terms of maslahat (public interest), and then in terms of the correct understanding of revelation. In the thought of kalam, the question of faith has been tried to be grounded on a rational basis through the principle of the compatibility of knowledge with its object, that is, the inference obtained by making an observation on existence. Al-Qadi Abd al-Jabbar took this content to a higher level with his original method. According to Qadi, the intellect is the most important element in comprehending and implementing the proposals of prophethood and Shariah and in attaining perfection. This study is an overview of Kādī's solution to the problem of the reason's competence in the relationship between reason and revelation in the method of kalam, which constitutes an original method by taking into account the accumulative tradition that preceded him on the subject.

Keywords: Kalam, Revelation, Reason, Intellect, Tradition, Al-Qadi Abd al-Jabbar.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

In Muslim thought, the relationship between akliyyat and sam'îyyat is an important issue that is axiomatically continuous. In the literature, one of the scholars who best explains the ancient relationship and conceptual relevance between these two fields is Al-Qadi Abd al-Jabbar. According to Ahl al-Sunnah scholars, reason is regarded as an important blessing for humans in understanding religion in terms of its wisdom and functionality, and has been accepted as one of the basic sources of information such as news and senses. In Islam, the relationship between reason and revelation has been dealt primarily within the context of the value of reason itself in terms of maslahat (public interest), and then in terms of the correct understanding of revelation.

Islamic thought has an informational structure in which reason and revelation are effective together. When we look at its historical development stages, it is possible to see that the reason-revelation interaction has effects on many socio-cultural and theo-political points. Although this situation has been seen to increase and decrease in different periods, relationship between reason and revelation has never ended. In the science of Kalam, matters of faith have been tried to be based on rational grounds, with the inference obtained by looking at things, that is, in the perspective of the principle of compatibility of knowledge with its object. Because it is the reason that can correctly interpret religious beliefs and propositions, that is, the principles of worship, ethics and similar principles that come with the Shariah revealed to the prophet, and then transfer them to the practice of life. In addition, it is the strongest religious and moral defense argument against skeptic circles that doubt the possibility of truth and knowledge. In addition, the strongest religious and ethical defense argument against skeptical circles that doubt the possibility of truth and knowledge is our self-evident knowledge determined by rational thought. Based on the principles of knowledge such as induction, verifiability, comparison, etc. the reason reaches spiritual knowledge through the inferential method (by obtaining the truth of what is invisible to the eye) by going from the work to the author. In this context, according to al-Al-Ghazali (d. 505/1111), the importance of reason for human beings in proving the false claims of the Greek Sophists who doubted the possibility of knowledge is evident. Indeed, according to the kalamists, the domain of reason includes pure and

necessary mental knowledge, which is capable of perceiving the meanings of the necessary, physical things and materializations that are outside the realm of emotion and imagination.

In this context, many Mutazilah thinkers centered their religious defense on the reason and built their system of knowledge on the method of reasoning (*istidlal al-aql*), in other words, the method of intellect. In this respect, the definition of the reason by Al Qadi Abd Al Jabbar al-Hamadani (d. 415/1025), who belongs to the same tradition, and the role he assigns to it in the context of the relationship between reason and religion have a particular place in our study. Qadi's unique view on the relationship between reason and revelation draws our attention as an important objection that points to the fallacy of the contradiction between reason and religion, which is frequently expressed in contemporary debates. In the context of this importance, according to early Muslim kalamists, there are two types of knowing on the kalamic basis: *Aqliyyat* and *Sam'iyat*. The first of these encompasses matters that can only be known through reason, while the second covers matters that can only be known through revelation. From this perspective the Ash'arite and Maturidi kalamists used the knowledge obtained through the reason and the senses as epistemological sources of knowledge, but they regarded authentic and true news as *sam'iyat*, which is the definitive knowledge that can only be obtained by hearing it from the prophet, that is, from the companions of the Prophet.

The study will discuss how Al-Qadi Abd al-Jabbar, an important name in kalam, explains religious beliefs based on reason and the systematics of his arguments. Accordingly, this study examines what the reason is and how it is defined in the literature, which is one of the most important sources of knowledge just like news and senses in the eyes of Sunni kalamists. As a result, the value of the reason, which is one of the most important sources of knowledge in the eyes of the scholars, is analyzed. According to this basis in kalam, Qadi's theory of knowledge is based on four interrelated elements: meaning, state of affairs, tranquility of the soul, and the state of firm faith (*itmi'nan*). With his original method, Al Qadi Abd al-Jabbar took these concepts to a higher level in the rational context. He established a relationship between the values in the existence of which man believes and his obligations. This is an important triangulation point for understanding and implementing what prophethood, that is, the Shariah (the offer), brings. This article is a brief overview of the views of Al Qadi Abd al-Jabbar, who, taking into account the accumulative tradition on the subject, put forward an original method in kalam in terms of the relationship between reason and revelation.

Giriş

Kelâm âlimlerine göre dinî doğru anlama ve yaşama konusunda akıl, önemli bir kavrama gücü ve mikyasa olmaktadır. Bu doğrultuda akıl, tıpkı haber ve duyular gibi temel bilgi kaynaklarından kabul edilmiştir. Dinî içerikleri ve hükümleri bağlamında doğru bir şekilde anlayıp kavrayan ve onu dinî yaşamda işlevsel kılabilecek olan akıldır. Bu sebeple Müslüman teologlar için akıl, bilgi ve düşünce kaynağı olmasının yanı sıra aynı zamanda dinî teklife muhatap olmanın da öncelikli şartıdır. Çünkü akli olmayanın dinî sorumluluğu da bulunmamaktadır.¹ Bu itibarla İslâm tarihinde henüz sahâbe döneminde akıl önemi ve bağlayıcılığı konusunda önemli açıklamalar yapılmıştır.²

Bilgi, insanın varlığın hakikatine ulaşma arzusudur ve hakikat üzere olma iddiasına temel sağlar. Bu nedenle bilgi sorunu, kaynağı vahye dayanan İslâm ve Ehl-i kitap teolojilerinde öncelikli olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm kelâmı Kur'an'ın inanç metafiziğini ortaya koyarken, doğruluk iddiasını, onun hakikat değerini gösterecek şekilde epistemolojik bir sistem üzerine inşa etmiştir. Çünkü vahye dayanan dinler, ilâhî mesajları sadece inanç konusu yapmaz, aynı zamanda bu mesajlara olgusal anlamda, bilgi değeri de yüklerler.³ Erken dönem kelâmcılara göre teolojik zeminde, akliyyât ve sem'îyyât olmak üzere iki tür bilme biçimi vardır. Bunlardan ilki salt akıl ile bilinebilen konuları kapsarken, ikincisi sadece vahiy aracılığı ile bilinen konuları içermektedir.⁴ Muahhar dönemde de kelâm âlimlerinin ilgi alanından hiç çıkmayan bu iki tür bilme biçimi, aslında her iki nimetin de insan için (zarurîyat kapsamında) olduğunu ilzam eder. Çünkü şeriat ve akılla bilinenlerin varlık, bilgi ve değer bağlamında ahlâkî maslahatları tesiste insan için önemi açıktır denilebilir.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre bilginin imkânından şüphe eden ve hâkikat bilmez diyen Yunan Sofistlerinin iddialarının batıl bir iddia olduğunu ispatta akıl insan için önemi açıktır. Zira akliyyât alanı; his ve hayal dışında kalan *zarurîyat* ve *bedihîyat* gibi varlıktaki temel kavramların manalarını idrak eden niteliğiyle salt (mahza) zorunlu akli bilgileri içine alır. Bu çocuklarda henüz gelişmediği için ve hayvanlarda da hiç bulunmadığı için söz konusu olmayan bir yetenektir. Buna göre akli nitelemesi yapılan

¹ Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kader* 9/1 (Ankara: 2011), 237.

² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 16.

³ Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra* (Kahire: y.y. 1988), 4/63-65.

⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları 2014), 179.

ilimleri elde etme *yetkin akla sahip olan insanda* gerçekleşir. Çünkü o, temyiz gücüyle sırf aklî olan bilgileri kavrar, gruplandırır ve belleğine alır. Hakikatin nesnesiyle (obje) uyumu noktasında akıl, eşyaya nazar edip, inceleyerek onunla ilgili bilgileri toplar ve *fikretme* gücüyle bu bilgiler arasında telifler ve terkipler yaparak onlardan neticeler çıkarır ve bu edim artarak devam eder. Bu süreçte bilgi bizden bağımsızdır. Buna göre aklın algıları, suje ile obje arasında kurulan bağla *küllî ve zarurî* bilgilere dönüşür.⁵

Müslümanlar, hicri ikinci asırda Yunan felsefesiyle karşılaşmış ve felsefî düşüncüyü çeviriler yoluyla öğrenmeye başlamıştır. Çeviri faaliyeti, Mısır'da bulunan Yunanca ve Kıptîce eski teliflerin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamış,⁶ Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) ve Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) dönemlerinde hızlanmış, Ebû Ca'fer el-Me'mûn (ö. 218/833) dönemine gelindiğinde ise Beytû'l-Hikme ile zirve yapmıştır.⁷

Tercüme faaliyetlerinin etkisiyle Müslüman kültürünün erken döneminde, düşünsel açıdan aklî ve naklî delillere dayanan kelâm ekolü ve sadece aklî delillere dayanan felsefe ekolü şeklinde iki farklı bakış açısının ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunlardan ağırlıklı olarak daha çok beyan metodunu kullanıp, ancak aklî yöntemleri de ihmal etmeyerek dinî inançları savunan Kelâm ilmi, dinamik yapısı ve ileriye dönük hamleleriyle Müslüman fikir dünyasında canlılığa ve bilimsel kazanımlara ön ayak olmuştur. Ancak erken dönemde başta Mu'tezile olmak üzere kelâmçıların eliyle gelişme imkânı bulan akılcılığı, salt tercüme faaliyetlerinin etkisine bağlamak noksan bir değerlendirme olur. Zira aksiyomatik önem bağlamında henüz erken sayılabilecek bir dönemde patlak veren felsefî karakterli *ridde* hareketlerine karşı diğer mezheplere mensup bilginlerle birlikte özellikle Mu'tezile, İslâm akidesini savunmak için aklî delilleri sıklıkla kullanmak durumunda kalmıştır.⁸

İslâm'ın erken döneminde kaleme alınan teliflerde görülen şekliyle Mu'tezile'den çoğu düşünür, dinî savunularında nakille birlikte aklı da merkeze alıp bilgi sistemlerini, akıl yürütme (*istidlâl-i akl*) veya diğer bir deyişle *nazar* metodu üzerinde inşa etmişlerdir. Bu kontekste nazar metodunu sıklıkla kullanan âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar el-

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 2016), 54-55; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2016), 20-21.

⁶ Ebül-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el Fihrist* (Beyrut: Dar'ül Marife, 1997), 337-340.

⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: y.y,1964), 1/271.

⁸ Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr* (Kahire, y.y, 1988), 7; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskioglu (İstanbul: DİB Yayınları, 2020), 156-157.

Hemedânî'nin (ö. 415/1025) akli nasıl tanımladığı ve nakille ilişkisi bağlamında akla nasıl bir görev yüklediği çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Zira Kâdî'nin bu bakışı çağdaş tartışmalarda sıklıkla değinilen görünürdeki *akıl din ilişkisi* fikrinin yanlışlığına düşülen önemli bir perspektife dikkatlerimizi çekmektedir. Çalışmada, yer yer tanımlama (descriptive) ve kıyas yöntemi kullanılarak akıl ve dinin (maslahat açısından) insan için önemi, ayrıca kelâmcıların konu hakkında Kâdî'nin fikirleriyle benzeşen ve farklılaşan yönleri ortaya konularak analitik bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu konuda İbrahim Aslan'ın *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* adlı çalışması önemli bir örnek olarak dikkatlerimizi çekmektedir.

1. Müslüman Kültüründe Akıl ve Nazar

İslâm düşüncesinin sistematığında akli ve nakli ilimlerin paralel bir şekilde geliştiği görülmektedir. Nitekim onun tarihsel gelişim evrelerine bakıldığında akıl-nakil etkileşiminin toplumda sosyokültürel ve teopolitik açıdan birçok noktaya etkilerinin olduğunu görmek mümkündür. Bilginlerin, bu iki alan üzerinde vuku bulan tartışmaları Müslümanların ilmî çalışmalarına önemli bir eksen değeri katmış ve bilgi teorilerine canlılık kazandırmıştır. Bu durumun farklı dönemlerde arttığı ve azaldığı görülmüşse de hiçbir zaman sonlandığına tanık olunmamıştır.⁹

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), akıl-nakil ilişkisi bağlamında, *akılla ilim arasında umum-husus* ayrılığından başka bir fark bulunmadığını söyler. Ona göre şeriatla gelen fer'î tafsili bilgiler, insan için akılla bilinenenden daha geniş bir yarar (maslahat) alanına işaret eder. Bu durumda akıl, *kulli veya zorunlu bilgilerin bir bölümünü bilmek* şeklinde tarif edilir. Erken dönem kelâm âlimlerine göre dinî esasları anlamayı sağlayacak olan akli delildir. Bu önem bağlamında akli istidlâl veya nazar yöntemsel olarak herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hakikate ulaştıran şeydir. Eş'arî kelâmının kuruluşuna önemli katkılarda bulunan Ebû Bekir el-Bâkîllânî'ye (ö.402/1013) göre delil, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. Bâkîllânî, aklın bilgi alanıyla ilgili Eş'arî perspektifi geliştirerek akli, eşya hakkında “zorunlu (vacip), olası (mümkün) ve olumsuz (muhal) olan durumları bilmek” şeklinde tarif eder. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise bunu bir miktar daha genişleterek, “akılla bilinenler, yalnız nazarî bilgilerin toplamından ibaret değildir. Zira âma biri, görmeyle alakalı kesbî bilgiden mahrum olmasına rağmen akıl sahibidir ve o eşya hakkında icmâlen bilgi sahibi olur” diyerek bu düşüncesini formüle etmiştir.¹⁰

⁹ Harun Çağlayan, “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 87.

¹⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 36-37.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), aklın bilinen anlamda tam bir tanımını yapmamakla beraber onu, “birbirine benzeme hususunda aynı grupta olanları sınıflandıran ve farklı olanları da diğerinden tefrik eden yetenek”¹¹ olarak vasıflandırır. Bu öncülden Mâtürîdî aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri sınıflandırarak bundan onların farklılıkları ile ilgili çıkarım yapan ve eşya arasında (halleri hakkında) mukayese gücü veren bir alet olarak değerlendirmektedir. Mâtürîdîler aklı, tek başına bilgi üretme kaynağı olma anlamında onun dışında kalan, fakat varlıktaki hallerden bilgi elde etmede etkin bir kuvve, dolayısıyla ruhî anlamda büyük bir nimet (cevher) olarak görmüşlerdir. Bu görüşteki kelâmcılara göre aklın ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun temyiz gücü anlamında bir yeti (kuvve) olduğunu ispatlamaktadır.¹²

Bu bağlamda kelâmı sistematik anlamda akılla yapılan *nazar*; *çıkartım olarak* ontolojik yönden *şâhid*deki varlığın gaibin varlığına işaret etmesi (istidlali) *yönündeki delille*, vacip varlığın Allah olduğunu, O'nun dışındaki tüm varlığın ise mümkün varlık statüsünde bulunduğunu ifade eder.¹³

Bu itibarla Eş'arî nazarı, inanç meselelerini tespitinde bir nirengi noktası kabul eder. Buna bağlı olarak o, mesâilî yani akide esaslarını tespit noktasında aklın eşyayı tefekkürü ile başlayan bir edimi olarak görür. Zira akıl tefekkürle dış dünyadaki nesnelere yaptığı soyutlamalarla çıkarımlar yapar, bunun sonucunda mârifetullah ve eşya hakkındaki bilgi meydana gelir. Ancak bilgi sadece nazarla değil, tartışma (cedel) yöntemiyle de elde edilir.¹⁴

Bâkîllânî nazarı, mâlûmun üzerine düşünmek olarak tarif eder. Çünkü nazar, nesnenin kendi halindeki (ne ise o), olgulardan hareket ederek kıyas yoluyla elde edilen ilimdir. Bu da nazari bilginin, kesbî bir mahiyette oluştuğu anlamına gelir.¹⁵

Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) nazarı şu şekilde tanımlar:

“Nazar, ilk bakışta bilinmeyenlere, bilinen şeylerle ulaşmaya yarayan bir düşünce fiilidir. Bu itibarla o, bir açıdan benzerliği olan öncüllerin, sebep ve illetlerinin uyumu sonucu bilinenden bilinmeyene ulaşma yönte-

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Fethullah Huleyf (İstanbul: y.y. 1979), 5-7.

¹² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi tevhid ve'l-adl i'câzu'l-Kur'ân*, thk. Emin el-Hûlî (Kahire: y.y. ts) 12/17, 20.

¹⁴ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. D. Gîmaret (Beirut: y.y. 1987), 247-294.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Tevhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1993), 36.

midir, illetlerin benzerliği prensibinden eşyadaki bilgilerin kıyası ve tertibi ortaya çıkar. Diğer bir tanımla bilinmeyen bir şeye ulaşmak için aklın, yanında mâlûm olan bilgilerin onun hakkında harekete geçirilmesidir. Ya da hakkında bilgi sahibi olunmayana çıkarımsal olarak götürmesi için mâlûm olan veya zan *düzeyindeki* bilgilerin tertip edilmesidir.¹⁶

Anlaşılan o ki Cürçânî, aklın zarurî, bedihî (kategorik) ve zannî mâlûmatından yola çıkarak, gayb olan hakkında mümkün hale gelen epistemik bir akıl yürütme düzeyine sahip olmayı, nazar olarak temellendirmiştir.

Mâtürîdî etkin bir tarzda akıl yürütmeyi, eşyanın hakikatini bilmede önemli sayar. İnsan akıl sayesinde birçok meselede iyi ile kötüyü temyiz edebilme gücüne sahip olur; ancak vahyin rehberliğinden tümüyle müstağni kalmaz. Çünkü burada yetiştiği çevre öncülüne bağlı olarak akıl mutlak şekilde her insanı doğruya ulaştırmaz. Mesela Sümeniyye ve Berâhime gibi bazı çevrelerin va'd ve vâid'i inkâr edip, nübüvvetin hakikatine ulaşamaması bu yüzdendir. Birinciler Allah'ın varlığı ve âhiretin hakikatine ulaşmamış, ikinciler ise akılla mârifetullaha ulaşmalarına rağmen; Allah'ın kullarına peygamber gönderme nimetinin imkânını reddetmiştir. Ayrıca akıl, içsel olarak verilen nimetlere şükretmesi gerektiğini bilirken, teklifleri yani ibadetlerin keyfiyetini, zamanını, nasıl yapılacağını ve miktarını bilemez. Bunun için bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır.¹⁷

Bu eksene göre Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, akli ve duyusal yolla elde edilen bilgileri epistemolojik kaynak olarak kullanmış, ancak sahih ve doğru haberi, peygamberden işitmeye öğrenilen cihetle, sem'î bilgi statüsünde ele almışlardır. Buna göre de bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak üçlü bir tasnife tabi tutmuşlardır.¹⁸

Mâtürîdî kelâmcı Taşköprizâde (ö. 968/1561), insanın fiilleri (kesb) konusunda yönemselsel olarak inançta orta yolu (iktisat) tutmak ve akideyi aşırı (cebr ve tefviz vb.) inançlardan korumak için akli mikyas (ölçü) yapmak gerekir¹⁹ demektedir. Bu bağlamda ona göre, “inançla ilgili düşüncüyü (ifrat ve tefritten uzak) kıvamında tutmak, akidevî şüpheleri gidermek ve inançta oluşabilecek muarız fikirleri defetmek için *küllî akıl kâideleri gerekli olmaktadır*.”²⁰ Bu doğrultuda Kur'an, inanç konusunda, düşünme eyleminin gerekliliğini ifade eden ve aklın önemini vurgulayan terimleri sıklıkla kullanmaktadır. “*Göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmezler*

¹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: y.y. 1997), 1/116.

¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 151, 176, 177.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 191; Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: y.y. 1928), 1/10.

¹⁹ Altun, “Taşköprüzâde'nin Risâle Fi'l-Kaza ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 35.

²⁰ Altun, “Taşköprüzâde'nin Risâle Fi'l-Kaza ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, 24.

mi?"²¹; "*Bakmıyorlar mı deveye, nasıl yaratılmış!*"²² meâlindeki âyetlerde "bir şey hakkında düşünmek" ve "bir şey hakkında gözlemde bulunmak" anlamları ile teemmül ve tefekkürle ilintili nazarî çabanın önemi açıkça vurgulanmaktadır.

Kelâm ilminin metafiziğinde yer alan bu temele göre Kādî Abdülcebâr, 'aklî düşünmenin dinde inanç bağlamında insanın ilk yükümlülüğü' olduğunu belirtir. O, ilâhî hitaba bağlı olarak sadece ilâhî vahiy ile bilinen konuları sem'ıyyât ve akıl ile bilinen konuları aklıyyât olarak tanımlayıp, iki epistemik alandan söz eder. Ancak Kādî, aklıyyât ile sem'ıyyât arasında keskin ayrımlar yapmaz; akıl ve nakille bilinen konular hususunda, teolojik zeminde aklın kategorik olarak bilemeyeceği bir şey olmadığını kabul etse de o, aklın tafsilî şer'î bilgileri bilemeyeceğini söyler. Şeriat ile bildirilen yükümlülükler yalnızca dinin ilâhî bildirimi ile öğrenilir. Akıl ise sadece delalet cihetiyle nimetlere teşekkür yönünde Allah'a ibadetin gerekliliğine hükmedebilir, fakat onun bu çıkarımı pratikte eksik kalacaktır. Zira aklın çıkarımı, sem'de belirlenmiş şekliyle ibadetlerin nasıl yapılacağına, şart, zaman ve mekânlarına delalet etmez.²³

Kur'an'ın işitilerek öğrenilen niteliğini vurgulamak üzere Kādî, sem' kavramını kullanmıştır. Onun Kur'an'a bir haber olarak genel yaklaşımı aklî olduğu kadar dilseldir. Ancak Kur'an'ın i'câzı, dilsel bakımdan sem' ile bilinen delaletiyle birlikte anlamının da akılla açıkça kavranması cihetleridir. Kādî bu durumu şu şekilde izah eder:

"Vahyi, yani Kur'an kelâmını duymanın bizzat iman etmek anlamına gelmediği açık bir durumdur. Zira iman, kişinin iradî tercihi sonucu nefsinde gerçekleşen bir fiildir. Kitap ise Allah'ın hitabıdır. Dolayısıyla hitaptaki garazın manaya delalet ettiği ve tebyin maksadlı olduğu bellidir. Neticede onu anlamada asıl, bu şekilde tebeyün eder."²⁴

Bu itibarla Kādî, aklı ve şeriatı Allah'tan gelen iki ihsan ve fazl olarak değerlendirir. Zira akıl insanda içsel bir nimet, vahiy ise verili olarak, peygamberle gelen ilâhî bir lütuf olarak gerçekleşir. Bu itibarla o, her iki nimetin de birbiriyle çelişmesinin mümkün olamayacağını söyler. Ancak Ehl-i hadisten Haşviyye, nakli sadece iman nesnesi haline getirerek âyetler karşısında aklî düşünmeyi yasaklamıştır. Onların bu görüşü, akıl-nakil ilişkisinde yanlış bir yöntemdir.²⁵

²¹ Emin Işık, "A'râf Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/185.

²² Bekir Topaloğlu, "Gâşiye Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/17.

²³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15.97.114.

²⁴ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*. nşr. Adnân Muhammed Zerzûr (Kahire: y.y. 1969), 1/48.

²⁵ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/ 48-50.

Diğer yandan Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğuna göre insan akılla; ilâhî beyana, emir ve nehyden müteşekkil tekliflere muhatap olmuş ve yine akıl sayesinde dinî sorumlulukları anlayıp yerine getirmeye güç yetirmiştir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâmcıları da Mu'tezile âlimlerine yakın bir görüşle akli tefekkür, teemmül ve delillere ulaşmak suretiyle duyu-üstü (gaybe ait olan) âlemin varlığına ulaşmada önemli bir kriter saymışlardır. Örneğin Eş'arî bilgini Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Allah ve âhîret inancını reddeden çevreleri, duyulur âlemde akledilir âleme gerekli sıçramayı yapamamış doğacı filozoflar ve tabiiyyûn-dehriyyûn olarak nitelemektedir.²⁶ Bu açıdan kelâmda akıl nazar yoluyla, mârifetullahı ulaşmada önemli bir vasıta olması gibi, eşyanın hallerini bilip, onların gerçek durumlarını tayin etmede bilgiyi meydana getiren bir müdrike olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde akıl, teklife konu olan dinî bilgiyi anlamının genel şartı olmaktadır. Ancak bu yetinin mahiyeti tartışılmış diğer bir ifadeyle onun kesb ile elde edilmesine karşın nakille elde edilen bilgiye yani nasla elde edilene etki ediş sınırlarının nerede başlayıp bittiği konusunda ihtilaflar vuku bulmuştur.

2. Kâdî'nin Düşünce Sisteminde Akıl

Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl, düşünce süreçleri içerisinde gelişip, olgunlaşan ancak a priori (doğuştan) sahip olduğumuz bir nimettir. Bu yönüyle kemâle ulaşma noktasında akıl, hakikatın nesnesi üzerinde nazar etmesi ile elde edilen bilgilerle işe başlar. Diğer taraftan o, delil ile gerçekleşen akıldaki bilgilerle, naslar arasında tenakuzun olamayacağını söyler. Anlaşılan Kâdî, bu görüşünü her iki değer de aynı kaynağa dayanması üzerine bina ederek, akli ve vahyi Allah'ın kullarına bir mevhibe ve lütfu olarak görür. Çünkü Kâdî'nin tanımına göre akıl, sağlıklı ve sağlam bilgiye ulaşmak için delille gerçekleşen yöntemi, yani istidlalin usullerini tespit edip, kavramayı da kapsayan bir kavramdır, nazar ise akılda bulunan bu yetenek ile fiilde bulunmayla (düşünme eylemi) oluşan zaruriyat ve bedihiyat olarak bilinen mâlûmlara (yasa) göre onu işletme sürecidir.²⁸

Kâdî akli, 'belirli bilgilerin zaman içinde insanda toplanması' şeklinde tanımlarken Eş'arî kelâmcısı İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise onu 'eşya hakkında belirli mâlûmat' olarak tanımlar. Yine aynı gelenekten gelen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), seleflerinden biraz farklı bir tarifile onu, eşyada bulunan nesnel 'zorunlu bilgiler' olarak görür. Kâdî'nin tanımına göre akıl elde ettiği bilgilerin toplamına ancak icmâlî mâlûmlar seviyesinde yani kemâl düzeyine ulaştığında varabilmektedir. Nitekim düşüncesini şöyle açıklar:

²⁶ Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Beyrut: y.y. 1975), 2/35.

²⁷ Bolay, "Akıl", 2/243.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ö. Azmî - A. el-Ehvânî (Mısır: y.y. ts), 20.

“Allah, akıllarda bulunan ön bilgileri (zaruriyat bedihiyat) düşünme fiili ve bundan genel (usul) yargılar çıkarma maksadına matuf olarak yarattı. Akabinde ise nübüvvetle bu yargıların tümünün ayrıntısına delil getirdi. Ayrıca mükellefe de akıldaki bu kategorik bilginin (usul ve şeriât) tek tek ayrıntısını bilmesi için mukarene (karşılaştırma ve kıyas yapma) yapma yeteneği verdi. Bu minvale göre insan hüsn (güzel) olanı yapsın ve kubh olanı ise maslahatı (yararı) yönünde terk etsin.”²⁹

Kādî’ya göre burada akıl yetisi, hem sem‘i (tafsili bilgiler) anlama yani ibadetler ve hüküm ifadelerini kavrama hem de *akletme* imkânını yani bilinenden bilinmeyene ulaşma yollarını keşfetme olarak ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da akıl, a priori (doğuştan verili) yeteneği yani içerdği kategorik bilgilerle dine muhatap olmanın ve buradan *ahlâki* sorumluluk çıkarmanın vasıtası olmaktadır.

Kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Ebü’l-Hasen el-Mâverdi’ye (ö. 450/1058) göre akıl, *varlıkların hallerini bilme ve yapılarındaki iyi ile kötüyü birbirinden tefrik etme yeteneğidir*.³⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâverdi’nin akli “zaruri olarak idrak edilenleri bilme aracı veya gücü” şeklinde tanımlamasına bakılırsa, konu hakkında Kādî’den farklı düşündüğü açıktır.

Buna karşın Kādî akli, zaman içinde kazanılan birikimsel bir yeti veya bilgilerin toplamı olarak tanımlar. Çünkü akıl, insana dileyerek fiil yapma imkânı veren nazarla birlikte ortaya çıkar. Bu ise onun belli bir süreç sonucu oluşup, olgunlaşması yani yetkinleşmesi demektir. Kādî, bilgi meselesini tarif ederken, birbiriyle alakalı bilginin meydana gelişini delil temelinde ele alırken, nazarla marifet arasındaki ilişkiyi, özne ile bilgi arasındaki irtibatla ortaya çıkan *hâl* olarak görür. Burada kişinin bilgisi, aynı zamanda itikad ettiği şey olmaktadır. Çünkü kişi, kalbindeki iradesi ve bilgisi arasındaki tutarlılık ve uyum sonucunda nefsinin sükûn halinde bulur. Bu çerçevede Kādî’nin bilgi kuramı, birbiriyle ilişkili *ma’na*, *durum*, *nefsin sükûnu* ve *kesin inanç* hâli (itmi’nan) olarak dört temel kavramla izah edilir.³¹ Bu konuda kendi cümleleri şöyledir:

“Bilginin ortaya çıkmasını, sürekli olarak delil bağlamında gördük. Mamefih, insanda manaları bilme yolu olarak gerçekleşen ve eşit anlaşılan mâlûmları biz onlardaki hâl (mâlûmu bilmede ortak durumlar) ortaklığıyla biliriz. Bu temele göre nazar etmek düşünen herkes için ortak bir hâldir ve delil merkezinde ele alındığında bu hâl (bilgiye ulaşma) düşünenin sonucudur. Yoksa nazarın (bilgiye vakıf olma) tevlid’le sonuçlandığını görmemiz mümkün olmazdı. Bu kurala göre delillerin durumlarını, delalet ettikleri gerçeklik yönünden anlarız. Bunun temel hareket noktası olduğuna hükmetmezsek, o zaman delil ve onun ortak sebeplerinin ger-

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/44.

³⁰ Ebü’l-Hasen el-Mâverdi, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, çev. Ali Akın (İstanbul: y.y. 1998), 6-7.

³¹ Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 138.

çekleşme zemininin aynı olduğu yani onun (medlul) nesnel delalete sahip oldukları anlaşılabilir. Sonuçta da zaruri bilgiler, idrak alanından ve tecrübe alanından uzaklaşırdı. Böylece nesnel, zorunlu ve kesin olan bilgiye güvenimiz sarsılmış olurdu.³²

Dinî hakikat değerinin ancak delile dayalı olarak bilinebileceğini söyleyen Mâtürîdî, bu konuda *akıl, haber ve havâss-ı selîme* olarak bilinen yöntemden hareket ederek akıllı, diğer bilgi kaynakları içerisinde en önemlisi sayar. Zira akıl olmadan duyular ve haber de tek başlarına doğru bilgiyi aktif anlamda sağlayamazlar. Çünkü her ikisini de anlama akılla olur. Ancak Mâtürîdî'ye göre akıl da duyu gibi sınırlı bir bilgi kaynağıdır, -mârifetullah ve nübüvvetin hakikati gibi hususlar hariç- âhiretle ilgili konulara dair bilgileri mutlak olarak veremeyeceğinden, vahye yani sem' ile bildirilene ihtiyacı vardır.³³ Sa'üddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) yorumuna göre akılla, yoğun teemmül ve tefekkürde bulunan bazı kimselerin bu alandaki bazı bilgileri idrak etmesi mümkün olsa bile; bu çok az sayıda insanın başarabileceği uzun yollu, zorlukla dolu zahmetli bir iştir. Ayrıca elçilerin bildirmesi olmadan akıl, âhiretle ilgili işleri, vaad ve vaid'i bağımsız olarak bilmeye güç yetiremez. İbadetlerin nasıl yapılacağını tafsilatıyla bilemez. Öyleyse burada akılla birlikte, iman ve taat ehlini cennet ve sevapla müjdeleyen, küfür ve isyan ehlini ise azapla korkutan Allah'tan vahiy alan bir peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç vardır.³⁴

Bu düşünceye yakın ancak kısmen farklı bir görüşle Kâdî Abdülcebbar, akıl ve onun yetkinliğinin oluşumunda dinî tafsilatının etkin olduğunu, zira şeriatın akla nispetle daha geniş bir alana hitap ettiğini belirtir. Çünkü akıl nimetlere teşekkür babında kulluğun gerekli olduğunu bilmekle birlikte, ibadetlerin nasıl yapılacağını ve ayrıntısını bilemez. Dolayısıyla ona göre, aklın yetkinleşme sürecinde nazarla birlikte sem' yani vahyin rehberliği gereklidir. Bu bağlamda akıl, iyi ve kötüyü külli tarzda bilebilir; fakat peygamber bunların ayrıntısını yani tafsilatını getirmiştir.³⁵

Kâdî, duyusal yolla idrak edilen nesnel bilgileri de yetkin akıl içerisinde değerlendirir. Çünkü bir şeyin siyah olduğunu bilmek, yetkin akılda kategorik şekilde bulunan siyahlık bilgisine bağlıdır. Ona göre zulüm gibi kendine zarar vermek de kötüdür. Zulümden kaçınmak nasıl gerekli ise kendine zarar verecek, kötü davranışlardan da sakınmak gerekir. Bu şekilde akla göre meşakkat içeren ibadetleri yapmak da sonucu itibarı ile iyidir. Çünkü iyi olduğu bilinen veya zannedilen şeyleri, meşakkat içeren fiillerle

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/65-369.

³³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 4-7. 8-16.

³⁴ Sa'üddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefî*, çev. Ali Haydar Doğan (İstanbul: Yasin Yayınları 2012), 382.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: y.y. 1408), 563-567.

elde etmek iyidir.³⁶ Kādî nazarı her şeyden önce bir fiil olarak benimseyip, dinde akletmeyi dinî ve ahlâkî bir yükümlülük olarak görmüştür. Zira o, şeriatle aklın uyuşması sonucunda kemalin ortaya çıkacağı bir zemin tespit eder. Aynı şekilde bir inanç da nefsin yöneldiği nesnede *sükûn* bulmasıyla sahil olur. Çünkü ona göre nazara dayanan bilgiler, *kâmil aklı* ifade eden ve delillerle bilinen bilgilerle ilişki halindedir.³⁷

Zekâ seviyeleri farklı olan insanlardaki akılla nazar arasındaki alaka düzeyini açıklamak için Kādî şöyle der:

“Akıl elbette nazar için bir alettir. Örneğin el ve parmakların tutma ve meslekleri icra etmesi gibi veya bir bilgiyi imla ederken elimiz veya parmaklarımızın küçük olması nasıl kitabeti icra etmemizi etkilemiyorsa, akıldaki muhtemel noksanlık da kişinin kendi benliğini bilmesini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur.”³⁸

Kādî, insanların akıl düzeylerini, doğuştan getirdikleri bilgilere dayanarak nispeten eşit düzeyde görmesine karşın; onlardaki değişken akıl düzeylerinin de farkındadır. İnsan zihninin bu gelişim farklılaşması düşünce ve bilgiye ulaşma sürecinde de farklılıklar doğurur. Elbette ki akıl sahibinde yanlışın vaki olması inkâr edilmez. Ancak ona göre gelişim eksikliği olan akıl, hangi akletme düzeyinde olursa olsun, ‘düşünme’ eyleminden yoksun değildir. Yanlışın vaki olması aklın kendisinden değil, akletmeyi perdeleyen engellerden kaynaklanır.³⁹

Kādî, duyularımızı ve onlar vasıtasıyla elde ettiğimiz algularımızı akıl temelli saymaz. Çünkü ona göre bu süreçteki bilgi duyu yoluyla deneyimlenen bir şeyin tecrübemize açık olması şartıyla edinilir, ancak nazarda farklı bir durum vardır. Mu‘tezilî âlim Ebû Osmân el-Câhiz’a (ö. 255/869) göre nazar, tecrübe edilen ve görünen-nesnel dünyadan başka gaib olanı da bilebilmektedir. Şu hâlde akıl, duyulardan farklı temyiz kabiliyetine sahip, sadece şahidi değil, gâibi de kapsayan nesnel bir bilme yeteneği olarak, duysal olandan daha yüksek düzeyde bir idrak gücü şeklinde değerlendirilmelidir.⁴⁰ Kādî Abdülcebâr, selefının nazarla ilgili bu görüşünü daha da geliştirerek nazarla elde edilen nübüvvetin hakikatini de metafizik bilgi alanına dâhil eder. Zira akılda bulunan maslahat gereği mükellefin, peygamberin getirdiği dine olan ihtiyacı ve bunun insan için yararı açık bir durumdur.⁴¹

³⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/43-44.

³⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/220.

³⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/152-153.

³⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/36-126.

⁴⁰ Ebû Osman el-Câhiz, *Hucecû'n-nübüvve (Resâil'ü Câhiz içinde)*, <https://www.al-mostafa.com/> Beyrut: Darü'l-Mustafa, ts. 319-320.

⁴¹ Metin Özdemir, “Mutezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 122.

Kādî için akıl, insanın görünen âlemi olduğu kadar görünmeyen metafizik hakikatleri de kavraması noktasında onu kemâle ulaştıran bir nimet olmaktadır. Ancak bu epistemik anlamda bütüncül bakış açısıyla aklın hakikati ele almasıyla mümkün olmaktadır. Bu temelde aklın yetkinliği meselesinde temel parametre nazar/düşünme eylemidir.

3. Kādî'nin Nazar Anlayışı ve Temelleri

Kādî'ye göre insanın varlık nedeninin bir gereği olarak yapması gereken ilk şey, Allah'ı bilme yolunda aklını kullanarak tefekkürde bulunmasıdır. O'nu bilme hususunda başkalarını taklit caiz değildir. Kişinin avamdan bile olsa, icmâlî bir şekilde Allah'ı bilmede aklını kullanıp, istidlâlde bulunması gerekir.⁴² Buna göre Kādî'nin bilgi nazariyesi, nazar ve marifetle ortaya çıkan aklî ve naklî delillerin her ikisini de içine alan temellerden oluşur. Bu temelleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralamıştır.

Aklın yetkinlik elde etmesi temelinde nazarla oluşan aklî bilgileri insanın bir eylemi olarak gören Kādî bilginin insanın fiili olmadığını ve kendiliğinden oluştuğunu söyleyenleri eleştirir; varlığın gerçekliğini inkâr eden Sofistleri, Sümeniyye vb. şüphecileri reddeder. Hakikatin insanın kabul ve inançlarından oluştuğunu iddia eden ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu savunanların görüşlerini, her biri noksan bir yönle ve indirgemeci bir tavırla hareket ettikleri için reddeder. O, bilgi teorisini 'nazar' ve 'mârifet' kelimeleriyle ifade eder ve ilmi, 'ele aldığı konuda kişinin nefisini mutmain kılan şey' olarak tanımlar.⁴³

Kādî bilgi anlayışını sistemleştirirken, insan bilgisini, duyu organları ile idrak edilen bedihî ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep/kazanılmış gibi kısımlara ayırır.⁴⁴ Felsefe tarihinde bilgi meselesinde ilk tartışma, süje-obje arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğidir. Kādî, bilgi konusunu özne-nesne arasındaki ilişkide değil, bilgiyi sistematik hale getiren; delil-medlûl, delalet-taalluk, nazar-cedel ve tevlid gibi kavramlarda, birbirini bütünleyen bir terminolojide aramış ve şu şekilde bir sonuca varmıştır:

“Delil ile gerçekleşen nazar, medlûle dair itikâdı tevlid etmesi gerekir. Kişi, delilin bilgisine sahipse -ki bu delil medlûle delalet etme yönünü bilmek demektir- düşünme ile ulaştığı tasdik, bilgi hükmünde olur. İtikâdı bilgi yapan ise, delil bilgisidir. Şu halde itikâdın bilgi olmasının iki gerekçesi vardır: Delalet bilgisi ve nazar.”⁴⁵

Yukarıdaki yaklaşıma göre bilgi, delil-medlûl bağıntısına ve bu bağıntının öznenen bağımsız görünen delaletine dayandırılmıştır. Zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi bilmenin yolu delalet ve delildir. Delâlet ve delil, kişiyi

⁴² Ramazan Altıntaş, “Kādî Abdülcebbar'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilim-name: Düşünce Platformu* 2/4 (Ocak 2004), 84.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/13.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/59-68.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/80.

“düşünme” sürecinde bilmeye götürür. O halde delalet ve delil bilgiye ulaşmanın iki temel koşuludur. Ancak burada delaletin bilginin konusuna uygun olması gerekir. Mevsiminde yağın kar, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bilgisine götürmez. Zira nübüvvetin bilgisine ulaşmada delâlet Kur’an’ın fesahat niteliğidir. Bu yaklaşımda nazar, delil ile medlül arasındaki ilişkiye bağlı olarak öznenin edimi olduğu için zorunlu olarak bilgiye götürmez. Sahih olan nazar, delilin medlülle olan ilişkisinde mutabakat şartının olduğu anlamındadır.⁴⁶ Kādî’ye göre burada dikkat edilmesi gereken husus, bilgiyi doğuranın delil değil, düşünme oluşudur. Çünkü delilleri bilmek yalnız başına bilgi doğurmaz. Ayrıca bilgiyi artıran şey, bu deliller hakkındaki mâlûmatın artmasından ziyade onlar üzerinde düşünmenin yoğunlaştırılmasıdır.⁴⁷

Kādî’nin epistemolojik sisteminde bilginin nesneye olan mutabakatı, kişide oluşturduğu sükûnun nefis ile sezgisel bir hükme dönüşmektedir. Çünkü sahih nazar ile delilin medlüle olan mutabakatı kişide bilgiye dönüşüp, fasid nazardan ayrılır. Buna göre nazar konusunda Kādî’nin kullandığı üç temel kavramsal alandan söz edebiliriz: Bunlardan ilki bilen olarak özneye, ikincisi bilinen olarak nesneye, sonuncusu ise bilme olarak gerçekleşen delil-medlül ilişkisine dayanır. Özneye ilgili kavramlar bu sistemde; hâl, itikâd, şüphe, zan, şek ve taklittir. Bilme konusunda nesneye ilişkin kavramların başında ise ‘medlül’ ve ‘taalluk’ gelmektedir. Yine ‘nazar’ ve ‘istidlal’ kavramları da örnek olarak verilebilir.⁴⁸

Nazarın imkânını delil üzerinde düşünmeye bağlamış olan Kādî, bilmesi akla değil de sem’ e yani peygamberden işitmeye bağlı inanç konularında tam olarak şunları söylemektedir:

“Bir şey hakkında delil yoksa ona delil bulmak imkânsızdır, ancak o tasdik bağlamında görgü şahidleri ve onların kâhir haberini içeriyorsa, bu akli olarak kabul edilmesi mehzum olan iki nevh gerçekleşmiş anlamına gelir. Böyle olan şeylerin durumu zorunlu olarak tasdik gerektirir. Bunun kanıt değeri, kişinin delil ortaya koymaksızın nefsinde bulduğu kategorik bilgiler gibidir. Tasdik olmasaydı, delillerin delalet durumu söz konusu olamazdı. Bu sebeple deliller tasdike göre ikincil bir duruma, konuma sahiptir. Dolayısıyla nebilerin haberiyle sabit olan ahiretle ilgili cennet, cehennem, kıyamet vb. hallerin varlığının hakikati de böyledir.”⁴⁹

Mensubu bulunduğu Mu‘tezilî geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğu gözlemlenen Kādî, rasyonel anlamda insanın düşünmesini sağlayan kuvve olan nazar yetisini harekete geçirerek, akli yöntemi esas alır. Doğruyu tespitte istidlalî ve cedelci bir perspektifi benimseyip, ezberci ve teslimiyetçi bir hakikat tasavvurunu reddeder. Bilakis nazari düşüncüyü geliştirirken o,

⁴⁶ Aslan, *Kādî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42.

⁴⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/95-144-146.

⁴⁸ Aslan, *Kādî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42-43.

⁴⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/145.

insanın içinde olduğu ve araştırmayı tetikleyen objektif ve aktif bilgiyi başarı için şart koşar. Kādî'ye göre nazar, görmeyle ilişkilendirildiğinde görmek istenilen şeye göz bebeğinin yönelmesi, kalple ilişkilendirildiğinde düşünmek anlamına gelir. Diğer bir deyişle kalbin nazarı, düşünmek olup hakikatler bununla bilinir. Bu itibarla kelâmdaki kalp kavramı, tasavvufun müşahede ve zevk gibi dinî tecrübe yöntemiyle işlevsel olan kalp kavramından farklıdır.⁵⁰

Kādî, akli insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü olarak kabul ettiğinden dolayı aklın ontik bir varlığının bulunmadığını dolayısıyla onun cevher, araç, duyu ve kuvve olarak adlandıramayacağını söyler.⁵¹ Akıl konusunun bir devamı olarak akıl yürütmek anlamına gelen, tabiatı gereği iyi ve gerekli olan nazarı aşağıdaki başlıklarda detaylandırmaktadır.

4. Endişe, Çağrı ve Şuura Doğma

Kādî, nazarı ne teolojik ne de felsefî bir bakış açısıyla ele almıştır. Ona göre düşünme, korku ve endişe doğuran durumlarda zarardan kaçınma çabası olarak varoluşsal bir eylemdir. Bu durum kişiyi ilâhî vahyin çağırdığı hakikatlere ilgiye yönlendirir. Çünkü onda cezalandırma, yergi ve kınama hükümleri vardır. Buna karşılık kişi, ilgi ve endişeyle birlikte kendinî koruma arayışına yönelir. Ancak Kādî dinî konulardaki endişe ve korkuyu dünyevî olandan ayırır. Dünyevî endişelerin kaynağını tecrübî olarak tabiata, dinî endişeleri ise dinî nazar etmeye dolayısıyla da peygamberin çağrısına ve şuura doğan korkulara bağlamıştır.⁵²

Kādî, insanı nazar etmeye götüren korkuyu yani endişeyi bireyin varoluşsal boyutta yaşadığı psikolojik bir kaygı olarak görerek, bunun kişiyi araştırmaya sevk eden ilk amil olduğunu kaydeder. Çünkü ondaki bu korunma refleksinin kurtuluşa dair ümitlerinin, özü itibarıyla elçilerin çağrısına kulak vermekle ve onun haberine itimatla gerçekleşecek bir ilişki düzeyi vardır. Bu, *dâi* (çağrı) ve *hâtır* (*şuura doğma*) olmak üzere iki ilke ile ilişkilidir.⁵³

Çağrı, kişiye dışarıdan gelen, korku ve endişeye neden olan elçi dâhil her şeyi kapsar; şuura doğma ise kişinin kendi bireysel bütünlüğünde bilincine doğan ve duyarlı olmasını sağlayan ahlâkî kaygıdır. Bu doğrultuda ilâhî vahye doğrudan ya da dolaylı muhatap olan kişi, kendisini endişe içerisinde bulur. Çünkü ilâhî vahiy kullandığı dil ve içerdiği önermelerle ahlâkî bir bağ tesis eder; cezalandırma ve yergi hükümlerine yer verir. Bu durum kişiyi endişelendirdiği için zarardan kaçınma ve korunma arayışına yöneltir. Bu varoluşsal bir dönüşümdür. Bu dönüşüm sonucunda kişi, en-

⁵⁰ Aslan, *Kādî Abdülcebbar' a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 48.

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/345.

⁵² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/396.

⁵³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/395.

dişeyle nazara yönelir ve bir elçinin ahlâkî bağlayıcılık içeren haberlerini işitince bunun dine dayandığını anlar.⁵⁴

Mu‘tezile “Allah’a çağırın” anlamından istifade ile bu kavramı Hz. Peygamber’e nispet etmiş ve benimsemiştir.⁵⁵ Kādî’nin sisteminde bu kelime: akli ve iradeyi içerisine alan varoluşsal yönelimle sonuçlanan ahlâkî bir çağrı anlamına gelir. Çağrı, aklın kategorik nitelikli zorunlu bilgilerinin yanı sıra insan tecrübesinden gelen bilgileri de içine alır. Elçilerin haberleri, ahlâkî çağrı olarak görülmelidir; çünkü peygamberin haberi, beyân olarak, haberdar olan herkesi duyarlı ve kaygılı hale getirir. Kādî, endişenin gerekliliğini vurgular ve kişide düşünmenin terkinden kaynaklanan ilgisizliğin, çağrı unsuruyla doldurulabileceğini dolayısıyla çağrının burada bir tür akli irade işlevi olduğunu belirtir.⁵⁶

Kādî’ye göre çağrı her şeyden önce herhangi dinî veya dünyevî bir yönelim için gereklidir. Çünkü korku ve endişenin kişide duyarlılığa kaynaklık edeceği, akabinde ise türü ne olursa olsun bir şeyi yapma veya yapmamaya yönlendireceği açıktır. Dolayısıyla çağrıdan doğan bir güçle kişi yapma veya yapmamaya yöneldiğinden çağrı, dinî zeminde korkunun kaynağının bilinmezliğini ortadan kaldıran bir niteliğe sahiptir. Diğer yandan ona göre nübüvvet, Allah’ın peygamber göndermesine bağlı olmakla birlikte aklen vacip yani zorunludur. Çünkü nebinin haberinde insanlar için fayda ve birçok lütuf gözetilmiştir. Kur’an dışında verilen mucizelerin bir kısmı istidlâl yoluyla, bir kısmı da zaruri bilgiyle bilinmektedir. Birincisine örnek; ahkâm, helâl ve haram gibi konularda Kur’an’ın delil oluşu, ikincisine örnek ise Hz. Peygamber’in az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması, davetine taşların katılması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi hissi mucizeler göstermesidir.⁵⁷ Bu çerçevede Kādî’ye göre, düşünmeyi mümkün kılan çağrı, varoluşsal endişelerle kişide bilme süreçlerini de başlatır.⁵⁸

Kādî’nin yaklaşımında şuura doğma (hâtır), ilâhî bir lütuf olup insan zihninde bir şeyi yapmayı kolaylaştıran ve ahlâkî duyarlılık ortaya çıkaran bir anlamdadır. Allah herkesi bu eğilimde yaratmış, ona düşünme edimi bahşetmiştir. Ancak bu düşünme ediminin imkânı kişide, bireysel olarak olumlu bir fiil ile ortaya çıkar. Nitekim şuura doğma kişiyi endişe ve havf sonucu düşünmeye sevk edici bir işleve sahiptir. Çünkü bu edimin sonucunda şuurda ortaya çıkan mana ile ahlâkî süreç başlar. Nazar, insanın özgürlüğüne bağlı bir tercihtir ve şuura doğma yoluyla ortaya çıkan endişe hali, çağrı halinde meydana gelen endişe ile aynıdır. Kâmil akla sahip olan

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/395-397.

⁵⁵ Mustafa Öz, “Dâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/420.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/361.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/ 7-12, 29-32, 147-150.

⁵⁸ Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 55.

kişi şuura doğma aşaması ve korku emaresi olan nazar etmenin gerekliliğini de bilmiş olur.⁵⁹ Kādî, şuura doğmayı tasavvur edilebilen, üzerinde düşünülebilen ve bilinebilen bir emare ile oluştuğuna dikkat çekerek⁶⁰ bu durumu şöyle betimler:

“Şuura doğma, kişiyi düşünmesi yönünde uyarır. Akıldaki zorunlu ve kategorik deliller, bu uyarı ile aktif hale gelir. Ve böylece zihinde ortaya çıkan hakikati, zan olmaktan çıkarıp, deliller üzerinde düşünmeyi sağlayan bilgi unsuru yapar ki bu onun önemli bir unsur olduğu anlamına gelir.”⁶¹

Kādî, aklın yetkinleştirilmesini nazar ve düşünme sonucunda, şuura doğan mana ile açıklamaktadır. O, düşünmeyi değer açısından ele alarak bilme sürecini başlatması açısından onun iyi olduğunu savunmuştur. Sağlıklı bir düşünmenin oluşumu için bazı şartları taşıması gerekir. Bu kapsamda düşünce akıl yürütme ve bilgiyi gerektirirken, bilginin gerekliliğini ve eşyanın hakikatini hatırlatmalıdır.⁶²

5. Kādî'nin Nazarî Bilgiye Karşı Çıkanlara Eleştirileri

Kādî'ye göre insan aklının yeterlilik düzeyine ulaşması sonucu, düşünmenin gerekliliği ortaya çıkar, şuura doğma ve çağrı ile bilme sürecine dâhil olur. Bu da nazarın gerekliliğine bağlı olarak, aklın yetkinleşmesi sonucunu doğuran ve mârifetullahı götüren zorunlu bir bilgi olarak karşımıza çıkar. Çünkü istidlâlî nazarı sonucu insan yaşadığı âlemde failin Allah olduğunu anlar. Zira burada bütün deliller nazarın gerekliliği şartı üzerinde vuku bulur ve tebeyyün eder.⁶³

Yetkin akıl, Kādî'nin düşünce dünyasında idrak alanına ilişkin kategorik, niteliksel ve hüküm içeren bilgileri elde etmiş insanın aklıdır. Aklın bu seviyesi, insan tecrübesine ilişkin kategorik bilgilerin diğer bir ifadeyle zorunlu bilgilerin bulunduğu epistemik bir alandır. Dolayısıyla henüz yetkinleşme süreci içinde bulunan bir bebek veya çocuk, ahlâkî kategoriler olan iyi, kötü ve gereklilik gibi şeylerin bilgisine ve bilincine sahip değildir; bilseydi de bu onun bu konularda nazar etmesini gerektirirdi. Dinin zararlı gördüklerini akıl da zararlı olarak keşfeder. Bu nazarla elde edilen niteliğiyle insanın zihnî tecrübesinde bulunur. Örneğin akıl elem görmek gibi deneyimleri zararlı bulduğu gibi dinin yaklaşımı da yanlış olduğu yönündedir. Bu süreçte idrak bilgileri; elem, itikad, irade ve kerih görme vb. gibi tecrübî bilgilere dönüşür. Sonuçta aklın yetkinleşmesinde bunlar etkili olur.⁶⁴

⁵⁹ Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 58.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/394-408.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/164.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/414.

⁶³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/489.

⁶⁴ Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 39-41.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kādî açısından bilgi, nazar temelinde bir manâ olarak ortaya çıkarken, bir illet mâlul ilişkisiyle ortaya çıkmaz. Ancak bu sebep-sonuç bağına rağmen, bunun nedensellik dışında bir vücûbla açıklanması gerekir. Zira bu bilginin iradî olarak ortaya çıkması anlamına gelir.⁶⁵ Eş‘arîler ise akıl-bilgi ve nazar ilişkisi konusunda işleyiş olarak Mu‘tezile kelâmcılarına benzer bir şekilde, nazar ve bilgi arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç kapsamında ama *lüzumlu* bir ilintiyle açıklamışlardır. Örneğin Cüveynî, nazarla bilgi arasındaki sebep-sonuç ilişkisini, *vücûb* kavramıyla değil, gereklilik anlamındaki *lüzum* kavramıyla kurmuştur. Bu itibarla Cüveynî’ye göre nazara dayanan aklî bilgilerde hilaf (çelişki) olmaz.⁶⁶

Kādî’ye göre aklın yetkinliğe ulaşmasının anlamı, Allah’ın insanı nazarla ve marifetle mükellef kılmasıdır. Dolayısıyla bundan amaçlanan garaz, maksat, sevap ve ikab gerektiren bilgilerin mükellefte nazar sonucu ortaya çıkması ve bunun da onda bir kemâle (lutûf) yol açmasıdır. Tabiri caizse tekliflerin hikmetine akılla yapılan nazar sonucu insanda manevi bir avantaj ortaya çıkar. Bunun sonucunda ortaya çıkan bu bilgiler, kâmil bir şekilde mükellefin hayrına olanı aklıyla bilmesi ve kavraması sonucunu doğurur. Dolayısıyla akılda bu bilgiler nazar süreçlerinin hepsinde ortak bir gereklilik arz eder. Çünkü bunlar akliyyât kategorisi içindedir ve insan için bu olgular, marifet, ilim ve ahlakî kemâl elde etmeye götürür. Sonuç olarak şeriat ile gelen tekliflerin faydası akılla kavranınca insan değersel açıdan mutmain olur, olgunlaşır. Nazarla elde edilen bu bilgi aklın yetkinliğini ifade etmektedir. Buradan akli gerekçe yaparak nübüvvetle yani nakille bilinen ibadetleri akla aykırı sayan Berâhime vb. çevrelere karşı Kādî şunları söyler:

“Akıl, menfaatler hakkında onları bir zarar izlemediği sürece güzel ve iyi (hüsn) hükmünü verir. Ancak aklın, peygamberle gelen şer’i hükümleri çirkin (kubh) sayması geçersizdir. Zira nübüvvetle bilinen ibadet vb. hükümlerde her ne kadar geçici sıkıntılar olsa da ileride elde edilecek sevap ve mükâfat içeren menfaatlerden dolayı bunlara kötüdür denilmez. Nasıl ki, akıl, dünyalık işlerde de ileride gelecek bir maslahattan dolayı onlara ulaşmak için geçici sıkıntılara veya birtakım zorluklara katlanmayı kötü görmüyorsa dinde de bu böyledir ve buna güzel (hüsn) hükmü verilir.”⁶⁷

Kādî, Berâhime’nin iddialarıyla gündeme gelen *akılla naklin çeliştiği ve vahyin akla aykırı olduğu* iddialarına karşı çıktığı gibi aynı şekilde nazara dayanan bilginin zan barındırdığını iddia eden aşırı görüşlülere de karşı çıkmış, buna gerekçe olarak nazarın kişiden kişiye değiştiği dolayısıyla kesin bilgi ifade etmeyeceği tezini reddetmiştir. Çünkü Kādî’ye göre na-

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 19/489.

⁶⁶ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. A. Mahmûd ed-Dîb (Katar: y.y. ts.), 2/9-10; Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinî Akli ve Ahlaki Savunusu*, 143.

⁶⁷ Özdemir, “Mutezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, 124.

zarî bilgi, özü açısından kesinlikle zandan farklıdır. O, herhangi bir konuda doğru ya da yanlış bir yargıda bulunmanın dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını savunan septik tutuma karşı nazarın imkânını savunarak onların şüpheli, kesinlik ve doğruluğu ortadan kaldıran bir unsur olarak kabul etmelerini reddetmiş ve şüphenin sınırlarını çizerek akılla, kesin ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunmuştur. Aynı delille nazara ilişkin itirazlarını sem'e dayandıranların gerekçeleri de geçersizdir ve kendi içerisinde tutarsızdır.

Sonuç

Kelâm düşüncesinde akıl-nakil ilişkisinin ne düzeyde olacağı sorusu hemen her dönemde önemini korumuştur. Bu perspektife göre verili bilgi alanı (nakil) ile müktesep (akılla elde edilenler) bilgi arasında doğrusal bir bağ bulunduğu ulemanın çalışmalarından anlaşılmaktadır. Makalede ele alındığı üzere kelâmcılara göre bilgi, varlığın hakikatiyle ilişkili olarak düşüncenin gerçeğe uygun olmasıdır. Ancak bu ne derecede olacaktır? Bu soruya cevap veren âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar'a göre "bilgiyi elde etmede, akılla çıkarımsal olarak elde edilen müktesep bilgi ile verili ve bedihi olan bilgi arasında bir fark yoktur." Bu itibarla sonuç olarak Kâdî'ye göre insanın akıyla nazarı sonucu eşyadaki hüsn-kubh hallerini bilip, iyi ile kötüyü tefrik edebilmesi ve maslahatını bununla tesis etmesi gerekir. Ayrıca mârifetullah ve nübüvvetin hakikati ile ilgili konularda aklını işletip, taklitten uzaklaşarak tahkik seviyesine ulaşması gerekir. Ancak onun nazarla gerçekleşen bu edimini bilginin kendi türüne göre yapması önemlidir. Zira bir alanda geçerli olan bir bilgi başka bir alanda geçerli olmayabilir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdî, bilgi anlayışını sistemleştirirken, insan bilgisini, akıl ve duyu organları ile idrak edilen bedihî bilgi ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep/kazanılmış bilgi olarak sınıflandırır. Şerîatle gelen bilgiyi ise verili yani peygamberden nakille elde edilen sem'î bilgi statüsünde değerlendirmiştir.

Öte yandan felsefe tarihinde bilgi üzerine ilk tartışma konusu, süje-obje arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğidir. Kâdî Abdülcebbar, bilgi konusunu özne-nesne arasındaki ilişkide değil, bilgiyi sistematik hale getiren; delil-medlûl, delalet-taalluk, nazar-cedel ve tevliid gibi kavramlarda, yani birbirini bütünleyen bir terminolojide aramıştır. Bu epistemik olarak şu anlama gelir; aklî alanda doğru bilgi elde etme yolu ve yöntemi şer'î alanda da geçerlidir. Çünkü muhtevasında bilişsel temelleri olan inanç sağlamdır. Bu temele göre nazarla elde edilen ve akılla onaylanan tasdiklerimiz, yaratılış (fitrat) ve maslahata uygun yönleriyle bu delilleri sağlar. Sonuç olarak akılla hikmeti kavranan inanç, müminlerin imanını temelsiz ve kısa zamanda sonu gelen bayağı teslimiyetten ayırır. Bu bakımdan tefekkürümüz sonucu bildiğimiz üzere, imanın kör bir taklit olmaması, onun bir şey değil bir varlığa iman olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla şahitteki delil ve ilâhî simgelerden oluşan bu âlemin üzerinde nazar etmek, kişiyi medlü-

lün varlığına götürdüğünden evren üzerine düşünmek vaciptir. Mâtürîdî de Kādî'den çok farklı olmayan bir tespitle, inanç konularıyla ilgili tasdiklerimizimizin önemli bir kısmını akıl vasıtasıyla elde ettiğimizi belirtir. Mâtürîdî, nazar ederek mârifetullahı ulaşmanın vacip olduğunu söylemiştir.

Filozoflar akli insan davranışlarına yön veren en önemli güç olarak tanımlamışlardır. Ancak Dehrî filozoflar, kendi kendileriyle çelişerek akılla, Allah'ın varlığına olan gerekli sıçramayı yapamamış, O'nun varlığının bilgisine ulaşamamışlardır. Yine tabiatçılar olarak adlandırılan filozoflar da sadece akli ölçü aldıkları için nübüvvetin hakikatini inkâr etmişler, onu rasyonel olmadığı gerekçesiyle yalanlama yoluna gitmişlerdir. Kādî, diğer bilgi kaynaklarını (duyu ve haber) ihmal eden tüm indirgemeci akıl anlayışlarını eleştirip reddeder. Zira müellifimize göre her bir kaynağın hakikate ulaştırma düzeyleri birbirinden farklıdır. Örneğin ona göre aklın yetkinliğe ulaşması bağlamında zihnin zandan kurtulup inanç durumuna yükselmesi için iradenin yukarıdaki her üç bilgi kaynağıyla da düzenlenmesi gerekir.

Sonuç olarak çalışmada önemle vurgulandığı üzere Kādî'ye göre aklın öncülüğünde insan, varlığa nazarı sonucu delilleri bulup, iradeyi tasdik yönünde harekete geçirdiği zaman kuşku aşamasından geçip inançta karar kılar. Dolayısıyla ona göre marifetle elde edilen Şer'î bilgideki inanç hali, zihnin iki ihtimalden birisini kesin olarak seçtiği bir haldir. Bu yüzden mârifetullah ve peygamberle gelen inançları, aklın teyit etmesi anlamındaki nazar etme eylemi, dinî anlamada önemli bir ölçüttür. Nazarla gerçekleşen bu edim, insandaki itikadın fikrî alt yapısını oluşturur. Nitekim bir peygamberin haberine olan iman, süreç olarak insanda tefekkürle başlayan, bilgi ile devam eden ve tasdik ile neticelenen aşamalardan geçer. Öte yandan Müslüman düşünce sisteminde imanın oluşumu; rasyonellikten de kopmadan bilgiyi sağlam kılma aşamalarına da riâyet eder. Sonuçta sağlam bilgiye ulaşmak ilgi, zan ve inanç gibi akli süreçlerden geçmeye bağlıdır. Bunların her biri Kādî'ye göre aynı zamanda bir bilgi aşamasıdır. Hulâsa Kādî'de bir kelâmcı olarak bu bilgi aşamalarından geçmenin tasdikle sonuçlanan sağlam inanca yol açacağını belirtir. Ancak sağlıklı ve sağlam inanca ulaşma yolunun nazarla tesis edildikten sonra gerçekleşeceğini söyler. Bunun sonucu olarak tasdikle imana ulaşılacağını belirtir.

Kādî'ye göre, akılla nazar etme; varlık üzerinde düşünme yeteneğinden ziyade düşünmeyi mümkün kılan tefekkür süreçleridir. Buradan aklın, belli bilgilerin insan zihninde toplamından oluşan bir kategori olduğu sonucu çıkar. Bu anlayış, Mutekaddimûn dönemi Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Eş'arîler, Mâtürîdî kelâmcılara göre akli meseleler üzerinde daha yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Ancak onlar bunu Mu'tezile kelâmcılarının bazı iddialarını çürütmek ve akıldan ziyade nakle ağırlık verdikleri için yaparlar. Diğer yandan her üç ekol de; aklın özdeşlik,

çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ve benzeri akıl ilkeleriyle, inanç ilkelerinin doğruluğunu ispat etmek istemişler, bunun için aklıyyat üzerine telifler kaleme almışlardır. Öte yandan kelâmcılar, akıl yürütmeye gerek olmayan konularda aksiyomatik bilgiyi esas kabul etmişlerdir.

Kelâmcıların bu genel kabullerine paralel bir şekilde Kâdî ilâhî vahyin emir ve nehiyelerinin, aklın gerektirdiği makul yönlere uygun olduğunu dolayısıyla da aklın ve şeriatın çelişemeyeceği ilkesini benimsemiştir. Ona göre nazar ve fikrin kendisi mutlak anlamda her insanı kesin bilgiye ulaştırmaz, ancak Kitap ve Sünnetin anlaşılması için formel bilgi nazarla elde edilir. Böylece insanın çıkarımları sonucu aklın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olduğu, bununla da onu doğru inançlara ve ahlâkî bir yetkinliğe ulaştırdığı müşahede edilir. Burada genel bilgileri içerdiği ve doğrulanabilir olduğu için aklın verileri sağlamdır.

Aklın yetkinliği konusunda Kâdî'nin düşünce sisteminde öne çıkan yaklaşımın, akli zorunlu bilgiler kategorisinde kabul eden yaklaşım olduğu görülmektedir. O, konuyu farklı bir cepheden tahlil ve mütalaa etmiş aklın zorunlu bilgileriyle sem'in tafsili bilgilerini bağdaştırmıştır. Kâdî, kategorik ve bağlamsal açıdan akıl-nakil uzlaşmasını sistematik bir karaktere taşımıştır. Bu yaklaşımıyla o, bir yandan şeriatı reddeden ve getirdiği hükümlerin akılla çeliştiğini iddia eden Berâhime fırkasının tezini çürütürken, diğer yandan epistemik açıdan aklın ve sem'in bilgi alanlarını işlevsel olarak tespit etmiş olmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse Kâdî Abdülcebbar akıl-nakil uyumu çerçevesinde dinin aklın gerekliliğini kabul etmediği bir şeyi gerekli kıldığı şeklindeki iddiaları reddetmekte, buna mukabil akli, insanın dinî hayatını düzenleyici rolü nedeniyle değersizleştiren bakış açılarını da eleştirmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Kahire: y.y, 1964.
- Altıntaş, Ramazan, “Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1024) Sem’iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilimname* 2/4 (2004), 59-79.
- Altun, Hilmi Kemal. “Taşköprizâde’nin Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (Ekim 2019), 1-37.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Bâğdadî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü’-d-dîn*. İstanbul: y.y. 1928.
- Bâkîllânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü’-Temhidü’l-evâil ve telhîsü’-d-delâil*. nşr. İ. Ahmed Haydar. Kahire: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hucecû’n-nübüvve (Resâil’ü Câhiz içinde)*. <https://www.al-mostafa.com/>. Beyrut: Dar’ül-Mustafa, ts.
- Çağlayan, Harun. “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”. *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları 2019, 85-102.
- Çağlayan, Harun. “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. *Kader* 9/1, (2011), 233-262.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: DİB Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Ebû’l-Hüseyn el-Hayyât. *el-İntişâr*; nşr. H. S. Nyberg. Kahire: y.y.1988.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Metâlib ve Mezâhib*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mîşkatü’l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 2016.
- Hasan Hanefî. *Mine’l-akide ile’s-sevra*. Kahire: y.y. 1988.
- Işık, Emin. “A’râf Süresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*. nşr. D. Gimaret. Beyrut: y.y.1987.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dar’ül Hadis, ts.
- İbnü’n-Nedîm, Ebül-Ferec Muhammed b. İshâk. *el Fihrist*. Beyrut: Dar’ül Marife, 1997.
- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. nşr. A. Mahmûd ed-Dîb. Katar: y.y. ts.
- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-İrşâd*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi’t tevhid ve’l adl i’câzu’l-Kur’ân*. thk. Emin el-Hûli. Kâhire: y.y, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muhit bi’-teklîf*. thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî. Mısır: y.y, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muhtasar fi usûli’-d-dîn*. nşr. Muhammed Ammâre. Kahire: y.y, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. nşr. Adnan M. Zerzür. Kahire: y.y, 1969.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: y.y., 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: y.y. 1979.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen. *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*. çev. Ali Akın. İstanbul: y.y., 1998.

Öz, Mustafa. "Dâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 119-134.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Kiylani Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: y.y. 1997.

Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. M. Seyyid Kılânî. Beyrut: y.y. 1975.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâidi'n-Neseft*. çev. Ali Haydar Doğan. İstanbul: Yasin Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. "Gâşiye Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/399. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2016.

Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Hareket*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 04 Şubat 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Sedat Baran**

Doç. Dr. / Assoc. Prof.
Batman Üniversitesi / Batman University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences
<https://ror.org/051tsqh55>
<http://orcid.org/0000-0002-9875-6046>
sedat.baran@batman.edu.tr

Öz

İlk muharrik burhanı da denilen hareket burhanı, felsefe tarihinin en eski kozmolojik burhanlarından biridir. İlk defa Aristoteles tarafından açıklandığı için onun adıyla özdeşleşmiştir. Molla Sadrâ, Aristoteles'in burhanını Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlama yeterliliğine sahip olmadığı gerekçesiyle kabul etmez ve yeni bir hareket burhanı açıklar. O, hareketi varlığın zâtî niteliği olarak kabul eder, hareket burhanını da Aristoteles'in aksine kozmolojik değil, ontolojik olarak ele alır. Molla Sadrâ bu burhanı; hareketin mahiyeti, gereksinimi, türü, muharrike ihtiyacı ve muharrik türleri olmak üzere beş öncül üzerine bina eder. O, ilk muharriki etkin illet ve ereksel illet düzleminde âlem ile ilişkili gördüğü için hem hareketin fâili hem de hareketin ereği bağlamında Vâcibü'l-Vücûd'u ispatlamaya çalışır. Molla Sadrâ, hareket burhanıyla mümkün varlıkların fâil illete olan ihtiyacını açıkladığı gibi, imkân âlemindeki düzeni ve cevherî hareket ile mümkün varlıkların yetkinleşme çabalarını da açıklar. Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın hareket burhanı ile Aristoteles'in hareket burhanının farkı ele alınmış ve Molla Sadrâ'nın hareket burhanının Vâcibü'l-Vücûd'u ispatlama yeterliliği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Vâcibü'l-Vücûd, İlk Muharrik, Hareket, Molla Sadrâ.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Burhan al-Harakat in the Proof of Wajib al-Wujud in Mulla Sadra*

Research Article

Received: 04 February 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

For centuries in philosophy, there has been an argument known as the “proof of motion” or the “first proof of motion.” This argument was first laid out by Aristotle. Mulla Sadra found Aristotle’s argument unconvincing due to perceived limitations, prompting him to propose his own proof for Wajib al-Wujud. In contrast to Aristotle’s cosmological argument grounded in the external world, Mulla Sadra’s proof centers on the nature of existence itself, taking an ontological approach. He views movement as an intrinsic property inherent in all existence. Mulla Sadra’s proof hinges on five pivotal concepts: the essence of movement, its necessity, its diverse manifestations, the requirement for a causal explanation behind it, and the multitude of categories encompassing movement. Mulla Sadra endeavors to demonstrate that something not only exists as the initiator of movement (effective cause) but also serves as the ultimate destination or purpose of that movement (final cause). He contends that the initial mover is intricately connected to the universe in both of these capacities. Similar to how Mulla Sadra’s proof of motion establishes the need for an active cause for potential beings, it also explains the order, composition (substance), and ultimate fulfillment of these potential beings within the universe. Motion, according to him, is the key to understanding all three. This study will compare and contrast Mulla Sadra’s and Aristotle’s proofs for Wajib al-Wujud. It will also assess the effectiveness of Mulla Sadra’s argument in achieving this goal.

Keywords: Islamic Philosophy, Wajib al-Wujud, First Mover, Movement, Mulla Sadra.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The “proof of motion” is a longstanding argument in philosophy that uses the existence of movement in the natural world to argue for the existence of a prime mover. Because Aristotle first laid out this argument, it has become associated with him. Mulla Sadra, unconvinced by the limitations of Aristotle’s proof, proposes his own argument for motion. Because Mulla Sadra examines movement through the lens of metaphysics, his proof becomes an ontological one.

To grasp the proof of motion and how it differs from others, we need to examine the underlying assumptions, or premises, upon which it rests. The first of these premises is the nature of the movement. While Islamic philosophers built upon Aristotle’s definition of motion, they added a twist. They described motion as the “first perfection” achieved by something with the potential to exist. In other words, they saw movement as the initial step towards a potential being reaching its full actuality. Even though Sadra acknowledges the validity of prior definitions of motion, he offers his own perspective within his philosophical school’s framework. He defines motion as the “modality of existence” for things that gradually come into being, existing in a state of “variable existence” between pure potentiality and pure actuality. In Sadra’s view, movement becomes an intrinsic property of existence itself. Unlike other philosophical concepts, it is directly tied to being, rather than being a separate characteristic.

The second premise is the requirements of the movement. Philosophers have elucidated that the existence of movement relies on six fundamental elements: the source or beginning, the purpose or end, distance, time, the subject (that which is moving), and the agent (that which initiates the movement).

The third premise is the type of movement. Aristotle posits that movement transpires within three distinct categories: space, quantity, and quality. Peripatetic philosophers, on the other hand, discussed movement in four categories: space, location, quality and quantity. While Sadrā adopts these four types of movements, he also adds the essential movement to it and explains that there are five types of movements.

The fourth premise is the necessity of a cause for movement. Sadrā explains this need with the evidence of hudus. In Sadra’s view, movement represents a change from non-existence to existence. Since every hadith phenomenon needs cause, action also needs cause and prophecy. This is the motive that bestows the cause and the necessary movement.

The fifth antecedent of burhan is the types of motivators. Motivators are examined in two categories: mobile and immobile/fixed. The motionless mover is called the real agent, and the mover who is instrumental in the realization of the movement is called the preparatory agent. Sadra does not limit movement to material entities and includes all possible entities. Only the fixed mover knows the Wajib al-Wujud Existence as free from movement. This is also an approach compatible with the classification of wealth as wealthy/rich and poor/needy made by Sadra.

Mulla Sadra was the first mover after these pioneers since he believes that there is a relationship with the universe in two ways: active cause and final cause, he tries to prove Necessity in the context of both the agent and the purpose of the action.

Sadra proves Necessity in the context of active cause as follows: Movement is a modality of existence. Every movement needs a driver. The mover and the moved are not the same. The mover is either fixed or mobile. If the motive is fixed, the desired has been achieved. If the mover becomes a moved, it requires solidarity. Consistency is invalid. The sequence of motion ends with the fixed/first mover. The fixed/primary mover does not have any personal or potential. A being that does not have inherent and possible potentiality is not a possible being. Constant/First mover is the necessary being.

Sadrā proves Necessity in the context of the final cause as follows: Every action has a purpose. The aim of the preliminary goals is the final goal. The ultimate goal is absolute perfection. Absolute perfection is Allah the Almighty. The ultimate goal is Allah the Almighty.

Aristotle's demonstration solely establishes the existence of a supernatural mover. It is possible that this supernatural being is both Necessary and an abstract being devoid of any powers. Therefore, Aristotle's first proof of motivation is not sufficient to prove the essence of Necessity. However, Sadra does not limit movement to the material world, since he considers movement to be the essential quality of existence. That is why the first mover described is a being free from any shortcomings, powers, or possibilities. This may also be Necessary Existence. Other entities are dependent entities because they are potential and incomplete. They only exist in dependence on the Necessary Existence and have no independent reality or identity. With his demonstration of motion, Mullā Sadrā proves that the mover is both the principle of motion and the principle of existence, that is, the bestower of existence.

Giriş

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamak için farklı yöntemlerle birçok burhan ortaya konmuştur. Bu burhanlardan biri de hareket burhanı, diğer bir ismiyle İlk Muharrik burhanıdır. Bu burhan, tabiattaki hareket vesilesiyle ilk muharrikin varlığını ispatlamaya çalışan, felsefe tarihinin en eski kozmolojik burhanlarından biridir. Bunun gelişmemiş formları Eflatun'un eserlerinde mevcuttur. Ancak bir argüman olarak bunu açıklayan ilk kişi Aristoteles olduğu için, bu burhan Aristoteles'in adıyla özdeşleşmiştir.¹

Molla Sadrâ, Aristoteles'in hareket burhanını Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlama yeterliliğine sahip olmadığı gerekçesiyle kabul etmez. Kendisi âlemdaki hareketi esas alarak yeni bir isbât-ı vâcib burhanı açıklar. O, hareketi mahiyetler türünden bir şey olarak kabul etmediği için, hareketi doğa felsefesinde değil,² metafizikte inceler.³ Bu yüzden açıkladığı hareket burhanı da Aristoteles'in burhanının aksine kozmolojik bir burhan olmayıp ontolojik bir burhandır.

Hareket, fizik ile metafiziğin kesiştiği noktalardan biridir. Bir fizikçi için hareket, tecrübî yöntemle incelenen tabii bir olgu iken; realist filozof için rasyonel yöntemle incelenen varlığın bir niteliğidir. Bu iki disiplin ve yöntemin hareket hakkındaki hükümlerinin karıştırılması yanlış sonuçları doğuracağından dolayı her bir disiplinde hareket, o disiplinin hükümleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu yüzden bu çalışmamızın konusu olan hareket ve ilk muharrik burhanının, tecrübî olmayan ontolojik bir burhan ve mesele olduğu bilinmelidir.

¹ Abdullah Cevâdî Amulî, *Tebyin-i Berahin-i İspat-ı Huda* (Kum: İntişârât-ı İsra, 1374/1985), 240-242; Gareviyân, *İspat-ı Vucud-i Huda*, 169; Ali Rabbanî Gülpayiganî - Ali Rıza İmâmî Mubidî, "Berresi ve Nakd-i Takrirha-i Burhan-ı Hareket", *Fasname-i İlmi- Pejuhişi Kelam-ı İslâmî* 23/92 (1393/2014), 10.

² Her disiplinde o disiplinin konusunun zati nitelikleri ele alınır. Meşşâî filozoflar değişimi, tabii cisimlerin zâtî niteliği kabul ettikleri için hareket problemini doğa felsefesinde ele alırken, Molla Sadrâ değişimi var olması yönüyle varlıkların zati niteliği olarak gördüğü için hareket problemini doğa felsefesinde değil, metafizikte ele alır. Bk. Abdullah Cevâdî Amulî, *Rahika-i Maktum* (Kum: İntişârât-ı İsra, 1399/2021), 11/7-8; Ali Şirvanî, *Şerh-i Bidâyetü'l-hikme* (Tahrân: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişe İslami, 1391/2012), 3/89; Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Mışkat (Şerh-i Cild-i Suvum-i el-Esfârü'l-Erbaâ)* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeşi ve Pejuhişi-i İmam, 1397/2018), 123-127.

³ Abdullah Cevâdî Amulî, *Mebde ve Mead* (Kum: İntişârât-ı ez-Zehra, 1372/1994), 184-185; Muhsin Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 171; Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1401/1981), 4/4.

İslâm filozoflarının eserlerinde bu burhan, “âlemin ilkesini ispatlamak için tabiatçı filozofların kullandığı yöntem” başlığı altında ele alınmıştır. Bunun tabiat filozoflarına nispet edilmesinin nedeni, burhanın öncüllerinde tabiat ve cisimle ilintili öznelardan istifade edilmesidir. Tabi bu durum, hareket burhanının tecrübî bir burhan olduğu anlamında değildir. Zira hareketin tanımı olan kuvveden fiile tedrici geçiş veya aşamalı bir şekilde varlıksal yetkinliklere ulaşma duyuların idrak edebileceği bir şey değildir. Nitekim Molla Sadrâ da *Esfâr* adlı eserinde hareket ve sükûnun duyularla bilinmeyeceğini ve duyuların bu husustaki tek işlevlerinin akla yardım etmek olduğunu belirtir.⁴

Hareket yasası insanın hem kendi yaşam alanında hem bireysel varlık sınırları dışında mevcuttur. Bu yüzden hareket burhanı etki ve kapsamı genel olan bir isbât-ı vâcib yöntemidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm de Hz. İbrahim örneğinde görüldüğü üzere âlemdeki hareket vesilesiyle isbât-ı vâcib yöntemine vurguda bulunmuştur.⁵

Bu çalışmada hareket burhanının ilk açıklayıcısı Aristoteles ile bu burhanı daha yetkin halde ortaya koyan Molla Sadrâ’nın görüşleri karşılaştırılacak ve Molla Sadrâ’nın açıkladığı burhanın Vâcibü’l-Vücûd’un varlığını ispatlama yeterliliği incelenecektir.

1. Burhanın Öncülleri

Hareket burhanının hem anlaşılması hem de hudûs, vücûb ve imkân, illet ve ma’lûl burhanlarından farkının belli olması için üzerine bina edildiği ilkelerin öncül unvanıyla açıklanması gerekir. Söz konusu öncülleri şöyle açıklayabiliriz:

1.1. Hareketin Mahiyeti

Aristoteles, hareketi duysal bedahete sahip bir olgu olarak kabul ettiğinden dolayı varlığı hakkında her hangi bir tartışmaya girmez. Ona göre bu hususta incelenmesi gereken hareketin tanımı, türleri, sonsuzluğu... vb. meselelerdir.⁶ Bu yüzden konuya hareketin tanımıyla başlar⁷ ve hareketi

⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/203.

⁵ Cevâdî Amulî, *Mebde ve Mead*, 160-161.

⁶ Aristoteles bu hususta şöyle der: “İmdi evrenin oluşması konusunda bir şey söyleyen ve tüm devinim/hareket kuramını, hareket olmazsa bulunması olanaksız olan oluş ile yok oluş üzerine yoğunlaştıran herkes hareketin var olduğunu ileri sürüyor.” Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: YKY yayıncılık, 2001), 337.

Her ne kadar Aristoteles evren hakkında konuşan herkesin hareketin varlığını kabul ettiğini söylese de, felsefe tarihinde Parmenides ve Elealı Zenon gibi her türlü hareketin varlığını inkâr eden ve hareketin bir yanılısamadan ibaret olduğunu iddia eden düşünürler de vardır. Bk. Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe* (Kum: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2/288; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 136.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, 93.

“Kuvve olmak bakımından kuvve halinde olanın fiil haline geçişidir.” diye tanımlar.⁸

İslâm filozofları Aristoteles'in bu tanımını benimsemekle beraber hareket için kemal/yetkinlik kavramını kullandılar. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da buna “ilk” ifadesini ekleyerek hareketin “ilk yetkinlik/kemâl” olduğunu ifade etti. Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 458/1066), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Hâce Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi mütekellim ve filozoflar bu hususta İbn Sînâ'nın görüşleriyle yetinip kemâl kavramından sonra ilk kavramını kullandılar.⁹ Böylece İslâm dünyasında hareket için yaygın şekilde kabul gören “kuvve olması yönüyle bilkuvve mevcut olan bir şeyin ilk yetkinliğidir/kemalidir”¹⁰ şeklinde bir tanım yapıldı.¹¹

Bu tanıma göre hareketli bir şey hareket etmeden önce ilki hareket, ikincisi de hedefe ulaşma olmak üzere iki kemal/yetkinlik kuvvesine sahiptir. Örneğin bir ağacın tohumu göz önünde bulundurulduğunda, bu tohumun hareket etmesi/yeşermesi onun ilk kemali, ağaca dönüşmesi de onun ikinci kemalidir. Cisim hareket ettikten sonra bu iki kemal kuvvesinden birincisi fiile dönüşürken ikincisi kuvve olarak varlığını devam ettirir. Her hareket bir hedef ve gayeye ulaşmak için tahakkuk ettiği için dolayı kuvve fiile dönüşünce hareket de biter. Bu yüzden hareketin varlığı ve devamı kuvvenin varlık ve devamına bağlıdır. Dolayısıyla hareket mutlak şekilde kemal değildir. Henüz kuvve olan ikinci kemale ulaşmak için kemaldir. Buna göre hareket, ikinci kemal bilkuvve olduğu sürece ikinci kemale nispetle müteharrik (hareket eden) için kemaldir.¹²

Molla Sadrâ, birçok felsefî meselede olduğu gibi hareketin mahiyeti probleminde de konuyu önce Meşşâî yaklaşımla akabinde Hikmet-i Müteâliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde ele alır. Meşşâî yaklaşımla

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Muhammed Hasan Lütfî (Tahran: İntişârât-ı Terh-i Nu, 1378/2000), 440; Aristoteles, *Tabîyyât*, çev. Mehdi Ferşad (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1363/1985), 105; Ross, *Aristoteles*, 136.

⁹ Hasan Melekşahî, *Hareket ve Estifay-i Aksame An* (Tahran: İntişârât-ı Suruş, 1388/2010), 63.

¹⁰ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât* (Kum: Mektebetu Ayetullah Meraşî, 1404/1984), 83.

¹¹ İbn Sînâ, eklemelerde bulunarak belirsizliğini giderdiği Aristoteles'in metinde açıklanan hareket tanımına her hangi bir eleştiri yöneltmeden *en-Necât* adlı eserinde hareket hakkında yeni bir tanım açıklayarak şöyle der: “Hareket; cisimde karar kılmış halin bir şeye (gayeye) doğru yönelmek suretiyle aşamalı bir şekilde değişmesine denir. Bu gaye bilkuvve veya bilfiil olabilir.” Bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Necât*. thk. Muhammed Takî Danış (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahrân, 1363/1984), 203.

¹² Gulâm Rızâ Feyyazî, *Takrir-i Dershayî Bidâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Müessese-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1399/2020), 3/143–144; Şirvanî, *Şerh-i Bidâyetü'l-hikme*, 3: 93-95; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/21.

önceki filozofların hareket hakkında dile getirdikleri tanımları zikreder ve bütün bunların genel bir şekilde doğru olduğunu ifade ederek¹³ şöyle der: “Hareketin hakikati: tedrici hudûs veya husul, ya da kuvveden fiile çıkıştır. Bütün bu; “azar azar” veya “tedrici” ya da “ani olmayan” ifadeleri hareketin tanımı için doğrudur.”¹⁴

Molla Sadrâ, daha sonra Hikmet-i Müteâliye ekolünün başat ilkelerini –özellikle varlığın asaleti ilkesini– esas alarak hareketi: “Tedrici varlığa sahip şeyin varlık modalitesi”¹⁵ veya “Salt fiil ile salt kuvve arasındaki değişken varlık”¹⁶ olarak tanımlar. Buna göre hareket mahiyet türünden bir olgu değildir ve cisimlerin zâtlarına dışarıdan ilişmez. Hareket varlığın zâtî bir niteliği olup herhangi bir kayıt ile mukayyet olmadan diğer felsefî yüklemeler gibi doğrudan varlığa ilişir.¹⁷ Başka bir ifadeyle hareketin öznesi yani hareketi kabul eden ile hareketin kendisi arasında mevcut olan ilişki cisim ile renk arasında mevcut olan niteleyen ve nitelenen ilişkisi değildir. Beyaz ve beyazlık gibi dış dünyada tek bir varlıkta mevcut olan ama salt aklî itibarla hareket ve hareketli olmak üzere birbirinden ayrılan tahlili niteliklidir. Yani hareket bir şeyin varlık modalitesi olduğundan dolayı onun kendisine ilişeceği bir öznesi yoktur. Bu yüzden hareket diğer varlık türleri gibi Aristoteles’in dillendirdiği makûlât/kategoriler içinde yer almaz. Buna binaen hareket hakkında dillendirilen tanımlar da cins ve faslı/ayrımı olan ve hareketin özüne ve hakikatine delalet eden özsel (had) tanımlar değildir. Hareketin hakikatine değinmeksizin biçimsel şeklini açıklayan resmî (betimsel) tanımdır. Bu aynı zamanda hareket hakkında birçok tanım yapılmasının da nedenidir.¹⁸

1.2. Hareketin Gereksinimleri

Filozoflar hareketin varlığı yönüyle mebde/başlangıç, maksat/bitiş, mesafe, zaman, konu/mevzû (hareketli) ve fâil (hareket ettirici) olmak üzere altı olguya/şarta bağlı olduğunu açıklamışlardır:¹⁹

1.2.1/2. Hareketin Mebdei/Başlangıcı ve Maksadı: Mebde hareketin kuvve halini, maksadı ise fiil haline geçişini ifade eden bitişidir. Örneğin

¹³ Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *Risaletun fi'l-hudus* (Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i İslami-i Sadrâ, 1378/2000), 119; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/129; 3/24-31.

¹⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/22.

¹⁵ Cevâdî Amulî, *Rahika-i Maktum*, 11/160-161; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 4/4.

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/59.

¹⁷ Hasan Hasanzade Amulî, *Şerh-i Farsi-i el-Esfâr 'ul-Erbaa* (Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitab, 1387/2008), 7/110.

¹⁸ Murtazâ Mutahharî, *Dershay-ı Esfâr* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1388/2009), 1/46-47; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 136-137.

¹⁹ Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, 177; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2/299; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/75.

İstanbul'dan Ankara'ya hareket eden bir otobüs için hareket noktası olan İstanbul hareketin başlangıcı, ulaşmakla son bulacağı Ankara da onun maksadıdır. Başlangıç ve maksat bu örnekte olduğu gibi hakiki bir başlangıç ve maksat olabildiği gibi farazi bir mesafenin varsayımına dayalı itibari bir başlangıç ve maksat da olabilir.²⁰ Hareketin başlangıcı onun başlangıç cüzü/kısmı iken maksat da onun son cüzüdür/kısmıdır. Ancak bu cüzler/kısımlar özü itibarıyla bilfiil değildir. Aksi halde kendisine hareket denilmeyen oluş ve bozuluşun göstergesi olan varlığı ani cüzlerden/kısımlardan müteşekkil olacaktır.²¹ Başlangıç ve maksat sınırlı hareketlerin özlerinden kaynaklanan sınırlılığın bir gereksinimidir. Nitekim her sınırlı imtidâdın/uzantının kendisine has bir başlangıcı ve maksadı vardır. Yoksa mebbe ve maksat mutlak şekilde her hareketin zâtî gereksinimi değildir. Allâme Misbah Yezdî'ye göre hareket için mebbe ve maksat göz önünde bulundurma isteğinin kaynağı sadece harekete yön belirleme isteğidir.²²

1.2.3. Hareketin Mesafesi: Hareketin kendisinde gerçekleştiği ve kendisine nispet edildiği kategoridir. Bu, sözlük anlamından farklı olarak –her ne kadar bazı yerlerde uyarlansa da– yol manasında değildir. Öznede gerçekleşen cereyan halindeki muttasıl/bitişik varlığı ifade eder. Örneğin bir elma aşamalı bir şekilde yeşillikten sarılığa ve daha sonra kırmızılığa doğru değişirse bu hareket, mesafenin “nitelik” veya “nicelik” kategorisinde olduğunu gösterir.²³

1.2.4. Hareketin Zamanı: Hareketin ölçü ve miktarıdır. Ölçü ve miktarı olmayan hiçbir hareket yoktur. Zira her hareket cüzlerden/kısımlardan oluşur. Bu cüzlerin bir kısmı önce gerçekleşirken diğer kısmı da sonra gerçekleşir. Hâsıl olan bu cüzlerin her biri yine iki kısma, bu iki kısım da zihin dünyasında yine başka cüz ve kısımlara taksim edilebilir. Buna binaen söz konusu cüzlerin taksimi hiçbir zaman son bulmaz ve sonsuza kadar devam eder. Taksim etme; miktar ve niceliğin zâtî niteliğidir. Yani bir şeyin taksim olabilmesi için miktarının olması gerekir. Bu miktarın ismi de zamandır.²⁴

²⁰ Muhsin Dehkanî, *Furuğ-i Hikmet: Şerh-i Nihâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1388/2009), 2/390-391.

²¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Dar'ul-İlm, 1378/1998), 239-240; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/184-185.

²² Yezdî, *Amużeş-i Felsefe*, 2/300; Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, 177.

²³ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2/237-240; Ali Rabbanî Gülpayigani, *İzahü'l-Hikme fî Şerh-i Bidâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Merkez-i Cihani Ulum-i İslami, 1386/2007), 412-413; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 245; Yezdî, *Amużeş-i Felsefe*, 2/301; Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, 177.

²⁴ Feyyazî, *Takrir-i Dershayı Bidâyetü'l-hikme*, 3/278-279; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/287-290.

1.2.5. Hareketin Konusu: Hareket zâtıyla kaim varlıksal bir olgu olmadığı için kendisiyle kaim olduğu ve nitelendiği yüklemi onun konusudur. Bu da hareketi kabul eden hareket edendir. Sarılıktan kırmızılığa doğru olgunlaşmak için nitelik kategorisinde hareket eden bir elmanın konusu onun cevheridir.²⁵ Hareket konusu her açıdan bilkuvve olmayacağı gibi, her açıdan bilfiil de olmaz. Aksi halde tahakkuk etmez. Dolayısıyla hareket konusu ilk madde gibi, bir açıdan bilkuvve bir açıdan da bilfiil olmalıdır.²⁶

Meşşâî filozoflara göre hareketin konusu onun cevherî ve tözüdür. Cevher de sabittir ve ancak arazlarda/ilintilerde hareket gerçekleşir.²⁷ Ancak Molla Sadrâ önceki filozofların aksine hareketin arazlara ilave olarak cevherlerde de gerçekleştiğini ama hareket etmek için konuya ihtiyaç duyan arazın/ilintinin aksine cevherin/tözün kendi özündeki hareketinde konuya ihtiyaç duymadığını söylemektedir. Çünkü hareket şahsi bir olgu şeklinde görüldüğü zaman, türsel mahiyetin sınırlarından her bir sınırdaki bilkuvve soyutlanır. Bu da harekette sabit bir konuya ihtiyacın gerekliliğini ortadan kaldırır. Bu yüzden arazda/ilintide gerçekleşen harekette, hareket ile hareket eden birbirinden ayrı ve farklıdır. Ancak cevherde gerçekleşen harekette hareketli bizzat harekete sahip olduğu için hareket ile hareket eden tek bir gerçekliktir.²⁸

1.2.6. Hareketin Fâili: Hareketi meydana getiren etkendir ve muharrik (hareket ettirici) ismiyle adlandırılır. Her hareket, hareket edenle beraber hareket ettiriciye de muhtaçtır ve zorunlu olarak bu ikisi birbirinden ayrıdır. Eğer bir şey aynı yönden hem hareket eden hem de hareket ettirici olursa bu, onun hem fâil hem de kâbil (kabul eden) olmasını gerektirir. Fâil olmak varlığın, kabul edici olmak da yokluğun göstergesidir. Bir şeyin aynı yönden fâil olmakla beraber kabil (kabul edici) de olması felsefî ve aklî açıdan tahakkuku imkânsız olan karşıtların birliğini yani varlık ve yokluğun birliğini gerektirir. Bu yüzden bir şeyin aynı yönden hem hareket eden hem hareket ettiren olması mümkün değildir.²⁹

İslâm filozofları arasında hareket ile muharrikin birbirinden farklı olduğu ortak düşüncesine karşın, hareket ile -yukarıda açıklanan- hareketin ilk beş gereksinimi arasında birlik veya farklılık olduğu hususunda ihtilaf vardır. Molla Sadrâ cevherî hareket ilkesi esasınca söz konusu beş gereksininin

²⁵ Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, 177; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2/302-303.

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/59-60; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 242; Şirvanî, *Şerh-i Bidâyetü'l-hikme*, 3/122-123.

²⁷ İbn Sînâ, *et-Tabüiyât*, 1/98.

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/87; Mutahharî, *Dershay-ı Esfâr*, 2/36-37.

²⁹ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 242; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/282-287.

kavramsal bazda birbirinden farklı ama görüngüleri yönüyle bir ve aynı olduğu düşüncesindedir.³⁰

1.3. Hareket Türleri

Herhangi bir cisim, hareket ile nitelenmesi için hareketin ilişmesinde aracıya gereksinim duymazsa, söz konusu cisim için hareket, zâtî bir niteliktir. Aristoteles mekân, nicelik ve nitelik olmak üzere üç kategoride hareketin gerçekleştiği görüşündedir.³¹ Meşşâî filozoflar ise bu bağlamda hareketi mekân, konum (vaz', durum), nitelik ve nicelik olmak üzere dört kategoride ele almışlardır.³² Zira hareket eden, hareketin göz önünde bulundurulmuş farazi sınırlarından her bir sınırdaki kategori türlerinden bilkuvve bir türe sahiptir. Bu yüzden hareketin kategoride olması onun varlık ve hareket niteliğini gösterir. Ancak Molla Sadrâ bu dört hareket türünü benimsemekle beraber önceki filozofların hareketsiz olduğu hususunda ısrarcı oldukları cevherî hareketi de buna ekleyerek beş tür hareket olduğunu açıklamıştır.³³

1.3.1. Mekânsal hareket: Varlığı bedihi olup duyular aracılığıyla duyumsandığı için algısı en sade olan hareket türüdür. Kendisine “İntikali Hareket” de denilen bu hareket türü, bir kimsenin evden çıkarak okula doğru hareket etmesinde görüldüğü üzere cisimlerin mekânlarında aşamalı bir şekilde gerçekleşir. Bu yüzden mekânsal harekette bir şeyin mekâna nispeti an be an değişir ve her an önceki ve bir sonraki anlardan farklıdır. Mekân (eyn/عين) kategorisi diğer nisbî kategoriler gibi tür veya cins olan bir mahiyet değildir. Bilakis bir şeyin mekâna nispetinden soyutlanan izafi ve nispi bir kavramdır. İslâm felsefesi geleneğinde mekânsal hareketler iradî, gayr-ı iradî ve gayr-ı iradî hareketler de tabîî ve kasrî olmak üzere üç kategoride incelenir.³⁴

1.3.2. Konumsal (vaz'î) hareket: Hareket eden nesnenin mekânı değişmeden sahip olduğu cüzlerinin/kısımlarının mekânlarının aşamalı bir şekilde değişmesidir. Molla Sadrâ'ya göre konumsal (vaz'î) hareketin de varlığı açıktır ve mekânsal hareketin bütün hükümlerine sahiptir. Değirmen taşının kendi milinin etrafında dönmesi veya bir futbol topunun kendi etrafında dönmesi buna örnektir. Zira değirmen taşı veya futbol topu kendi

³⁰ Zeynep Şaverdî, Kasım Ali Kuçanî, “Muharrir-i Gayrı Mütəharrir Ez Manzar-ı Molla Sadrâ”, *Felsefe ve Kelam-ı İslami*, 53/2 (Kış, 1399/2020), 422.

³¹ Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 275.

³² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi İlmi'l-ilâhiyyât ve'l-Tabîyyât* (Kum: İntişârât-ı Bidar, 1418/1998), 1/563; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-mevakîf* (Kum: İntişârât-ı, eş-Şerif er-Razî, 1325/1946), 6/204; İbn Sînâ, *et-Tabîyyât*, 1/98.

³³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/79; Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, 275-276.

³⁴ Muhammed Hüseyin İrandust, Hasan Muallimî, “Mefhum Şinasi-i Hareket Der Nizam-ı Felsefî Sinevi ve Sadrâ-i”, *Mütalât-ı Fıkhi ve Felsefî* 44/4 (Kış, 1399/2020), 6; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2/326; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 246; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/246.

etraflarında dairesel döndüğünde mekânları değişmez ama cüzlerinin/ kısımlarının yönleri, buldukları mekânın cüzlerine nispetle değişir.³⁵

1.3.3. Niteliksel hareket: Önceden olan ve sonradan olacak niteliklerden farklı, aşamalı bir şekilde kendisinden her an yeni bir niteliğin soyutlandığı değişimdir. Aşamalı bir şekilde beyazın siyah, soğukun sıcak, yumuşağın sert, tatlının ekşi olması bu hareket türüne örnektir. Felsefe literatüründe niteliksel hareket; nefsanî nitelikte hareket, duyuların niteliğinde hareket, niceliğe mahsus nitelikte hareket ve isti'dâdî nitelikte hareket olmak üzere dört kısımda incelenmektedir.³⁶

1.3.4. Niceliksel hareket: Cismin niceliğinde aşamalı bir şekilde, sürekli ve düzenli olarak gerçekleşen değişimdir. Bu değişim niceliksel olarak artma ve azalma şeklinde gerçekleşir. Bir metal parçasının ateşin içine koyulduğunda hararet sonucu hacminin artması veya ateşten çıkarılan bir demir parçasının soğudukça hacminin azalması bu değişime örnektir. Niceliksel hareketin ispatı diğer hareket türlerinin ispatına nispetle daha zordur. Zira nicelikte hareket addedilen şey mekânsal veya niteliksel hareket olabileceği gibi hareket kabul edilmeyen ani değişim de olabilir.³⁷

1.3.5. Cevherî hareket: Meşşâî ve İshrâkî filozofların varlığını kabul etmeyerek hareketsiz yani sabit olmasına vurguda buldukları fakat Molla Sadrâ'nın varlığını iddia ettiği bir hareket türüdür. Molla Sadrâ'dan önceki İslâm filozoflarının tamamı hareketin sabit bir konuda gerçekleştiğini düşündüklerinden mevcut olmak için konuya muhtaç olmayan nesnenin özünde ve cevherinde hareketin mümkün olmadığını savunurlar.³⁸ Ancak Molla Sadrâ bütün cevherlerin her an aşamalı değişim içinde olduğunu hatta bir şeyin renginde veya hacminde görüldüğü üzere arazda/ilintide gerçekleşen değişimlerin bile o şeyin cevherinden kaynaklandığını rasyonel delillerle açıklamaya çalışır.³⁹ Ona göre özü itibarıyla hareketli olan cevherin hareketi, cevherin zâtıyla özdeştir ve mümkün varlık olması

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/80-81; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 248-249; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/247; Cevâdî Amulî, *Rahika-i Maktum*, 13/11-12.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/81-82; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 246; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/243-244; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2/322-323.

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/84-85; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/244-245; Şirvanî, *Şerh-i Bidâyetü'l-hikme*, 3/147-148; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2/325.

³⁸ Alparslan Açıkgenç, "Sadrettin Şirazi'de Hareket Nazariyesi", *İslami Araştırmalar* 1/2 (Ekim 1986), 65; Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'da Mead Problemi", *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 168; İbn Sînâ, *et-Tabîiyât*, 1/98; Mutahharî, *Dershay-ı Esfâr*, 1/106-107; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/63.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/101-105; Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye* (Meşhed: Müessesesi-i Matbuât-i Dinî, 1388/2009), 1/95-96; Molla Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume*, thk. Mes'ûd Talibî (Tahrân: Neşr-i Nab, 1379/2001), 4/314; Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, 276.

hasebiyle sadece fâil ve icad ediciye muhtaçtır. Söz konusu fâil ve icad edici de hareketli olan cevherin zâtını icad eder. Zâttan ayrı ve zaid bir şekilde hareketi icad etmez. Cevherî harekette hareket eden bizzat harekete sahip olduğu için hareket eden ile hareket ayrılığı ve ikiliği söz konusu değildir. Yani hareket ile hareket eden özdeştir ve tek bir gerçekliği ifade ederler. Bu yüzden cevherî harekette fâil sadece cevherin zâtını icad eder. Zâttan ayrı ve zâta zait bir şekilde hareketi icat etmesine gerek yoktur.⁴⁰

Molla Sadrâ'ya göre cevherî hareketin kabul edilmemesi, mahiyetin asil olduğu düşüncesinin kabul edilmesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Zira mahiyetin asaletine göre her şey belirli bir cevher ve mahiyete sahiptir. Yani insan; ister çocuk, ister genç ve ister yaşlı olsun farklı sıfatları/arazları/ilintileri kabul eden tek bir cevher ve mahiyete sahiptir. Bu cevher ve mahiyet her şeyin gerçekliğinin kendisine bağlı olduğu şeydir. Bu yüzden bir şeyin cevherinde gerçekleşecek herhangi bir değişim o şeyin gerçekliğinde değişime neden olur. Bunun mantikî sonucu hiçbir şeyin kendi olarak kalmayacağı için tanınmayacağı ve bilinmeyeceği problemidir. Molla Sadrâ mahiyetin asaleti teorisini benimsemediği için bunun gereksinimi olan cevherin hareketsiz olduğu düşüncesini de benimsemez. Ona göre asil olan varlıktır ve her türlü değişim varlıkta gerçekleşir.⁴¹

1.4. Hareketin Muharrike İhtiyacı

Molla Sadrâ, hareketin muharrike ihtiyacı problemini çözmeden önce hareketli bir şeyin kendi hareketinin illeti olma olasılığını ele alarak bunun imkânsızlığını ispatlar. Ona göre bir hareketlinin kendi muharrike olması kâbil olmasının yanı sıra fâil olmasını da gerektirir. Yani bu durum, kuvve olduğu yönüyle fiile ve fiile sahip olduğu yönüyle kuvveye sahip olmasını ifade eder. Fiil varlık göstergesi iken, kuvve de yokluk göstergesidir. Varlık ve yokluğun bir araya gelmesi karşıtların birliğine sebep olacağı için bir şeyin kendi hareketinin illet ve muharrike olması imkânsızdır.⁴² Buna ilave olarak muharrik ile müteharrik/hareketli Aristoteles'in dillendirdiği kategoriler içinde iki farklı kategoride yer alır.⁴³ Eğer bir şey kendi hareketinin muharrike olursa fâil ve muharrik olması yönüyle

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/39.

⁴¹ Murtazâ Mutahharî, *Makalat-ı Felsefî* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1389/2010), 1/256.

⁴² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/38; Misbâh Yezdî, *Mışkat (Şerh-i Cild-i Suvum-i el-Esfârü'l-erbaâ)*, 206.

⁴³ Molla Sadrâ, Meşşâî yaklaşımına ve hareketin sadece arazlarda gerçekleştiği iddiası esasınca bu istidlali açıklamıştır. Ancak Hikmet-i Mütââliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde ele alındığında bu istidlal eksiktir. Zira cevherî hareket kuramına göre hareket, cevhere zaid ve artık bir nitelik değildir. Cevherin zatıyla özdeştir. Buna ilave olarak Molla Sadrâ, bu istidlalde hareketin kategoriler içinde yer alan bir mahiyet olduğu sonucunu çıkarır. Ancak yukarıda açıklandığı üzere Molla Sadrâ'nın kendisi hareketi varlığın bir niteliği olarak kabul eder ve bunun hiçbir kategorinin içinde yer almadığını savunur. Bk. Şaverdî - Kuçanî, "Muharrik-i Gayrı Mütâharrik", 425.

etki (fil), müteharrik ve hareketin kabul edicisi (kabil) olması yönüyle de edilgi (infial) kategorisi içinde yer alır. Ancak kategoriler zâtları itibarıyla birbirlerinden ayırdılar. Bu yüzden bizzat tek olan bir şeyin aynı anda iki farklı kategori içinde yer alması imkânsızdır.⁴⁴ Dolayısıyla muharrik müteharrikten farklıdır.

Molla Sadrâ, hareketin muharrike ihtiyacını hudûs deliliyle ispatlar.⁴⁵ Ona göre hareket imkânî varlık sıfatına sahiptir ve zâtıyla kâim cevher olmadığından dolayı kendisine nispet edileceği özneye muhtaçtır. Bir taraftan da hareket, önceden olmayıp sonradan mevcut olmuş hadis bir olgudur hatta hudûs ile özdeştir. Her hadis olgu, illete muhtaç olduğundan dolayı hareketin de illet ve muhdisi vardır. O da hareket bahşeden muharriktir.⁴⁶

1.5. Muharrik Türleri

Muharrik, hareketli ve hareketsiz/sabit olmak üzere iki kategoride ele alınır. Hareket etmeden hareketi meydana getiren muharrike “hakiki fâil”, hareketin gerçekleşmesi için aracı olan muharrike de “hazırlayıcı fâil” denilir.⁴⁷ Aristoteles ve Meşşâî İslâm filozoflarına göre bu hareketsiz muharrik ilk muharrik olabildiği gibi, ayrıklıklar gibi herhangi bir mücerret varlık da olabilir. Zira Meşşâî filozoflara göre mücerret varlıklar kendileri ile uyumlu bütün yetkinliklere sahip oldukları için, hareket nedeni olan kuvve ve potansiyel barındırmazlar. Ancak Molla Sadrâ hareketi maddi varlıklarla sınırlandırmaz. Hareketin kapsamını bütün mümkün varlıkları kapsayacak şekilde geniş tutar. Ona göre bütün mümkün varlıklar isti’dadî ve zâtî imkâna sahiptirler. Sadece sabit muharrik olan Vâcibü’l-Vücûd bundan ârîdir.⁴⁸ O, bu hususta şöyle der: “Hiçbir mümkün varlık yoktur ki, kuvveden beri olsun. İsti’dadları hasebince maddi varlıklar gibi bazılarında kuvve maddelerindedir. Ayrıklıklar gibi bazılarında da kendi zâtlarındadır... Mutlak şekilde bilfiilin bütün kısımları, kuvveden çıkıp fiiliyata ulaşacak varlıklar için sebeptir ve ondan önceliklidir.”⁴⁹

⁴⁴ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 1/103.

⁴⁵ Molla Sadrâ, yukarıda açıklanan delile ilave olarak hükemânın müteharrikin muharrike ihtiyacının ispatı için dillendirdiği 6 delili de zikreder ve gerekli gördüğü yerlerde bunları eleştirir. Ancak bu çalışma salt hareketle ilgili bir çalışma olmadığından konuyla ilgili olarak sadece Molla Sadrâ’nın delilinin açıklanmasıyla yetinilmiştir.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/38; Misbâh Yezdî, *Mişkat (Şerh-i Cild-i Suvum-i el-Esfârü’l-erbaâ)*, 208; Cevâdî Amulî, *Rahika-i Maktum*, 11/320-321; Mehdi Hairî Yezdî, *Şerh-i Hareket-i Esfâr* (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1394/2015), 84-85.

⁴⁷ Cevâdî Amulî, *Rahika-i Maktum*, 11/407.

⁴⁸ Rıza Resulî Şerebyanî, “Burhan-ı Hareket Ez Didgah-ı Aristo ve Molla Sadrâ (Yek Burhan Du Nigah)” *Neşriye-i Rahnemun* 13 (1385/2006), 144.

⁴⁹ Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî, *el-Mebde ve’l-me’ad* (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1354/1975), 17.

Molla Sadrâ'nın bu açıklamalarına göre Vâcibü'l-Vücûd dışındaki bütün varlıklar kuvve ve isti'dad sahibidirler. Mücerret varlıklarda isti'dâdın taşıyıcısı onların zâtı iken, maddi varlıklarda isti'dâdın taşıyıcısı onların maddeleridir. Burada hareket zâtî hudûs ile hareketsiz hareket ettirici de zâtî kadim ile eşdeğer ele alınmıştır.⁵⁰ Bu aynı zamanda ilk defa Molla Sadrâ tarafında yapılan varlığın gani/zengin ve fakir/muhtaç tasnifine de uygun bir yaklaşımdır. Zira bütün mümkün varlıklar illetlerine nispetle bağımlı ve özleri itibarıyla fakir ve muhtaç varlıklardır. Hatta zâtları ihtiyaç ile özdeş olduğu için biran bile hakiki illetlerinde bağımsız varlıklarını devam ettiremezler. Ancak gani/zengin varlık zâtı itibarıyla kimseye bağımlı olmadığı gibi, sıfat ve fiillerinde de kimseye bağımlı değildir. Bilakis diğer bütün varlıkların zâtlarında, sıfatlarında ve fiillerinde kendisine bağımlı olduğu mutlak varlıktır.⁵¹ Rıza Resulî bu hususta şöyle der: “İmkân-ı fakrî teorisi üzerine bina edilen geniş anlamıyla hareketin bir sonu yoktur. Tecerrüd aşamasına ulaşmak sübutun özel bir anlamıdır. Yani (tecerrüd aşamasında) hareketli bir şeyin maddi ve mahiyete ilişkin hareket kuvvesi yoktur. Ancak tecerrüd aşamasında hareket için varlıksal ihtiyacın göstergesi olan varlıksal kuvve henüz vardır. Bu yüzden buna “varlıksal hareket” denilmesi daha uygundur.”⁵²

2. Aristoteles'in İlk Muharrik Burhanı

Aristoteles ilk muharrik burhanını şu sözlerle açıklar: “Her hareket edenin bir muharriki olmak zorundadır. Madem her hareket eden nesnenin ‘bir şey’ tarafından hareket ettirilmesi zorunlu, bir nesne bir yerdeki hareketini hareket ettiren başka bir nesneden alıyorsa, yine [onu] hareket ettiren de başka bir hareket ettiren tarafından hareket ettiriliyorsa ve bu hep böyle gidiyorsa, sonsuza gidilmemesi, bir ‘ilk hareket ettiricinin’ var olması zorunludur.”⁵³

Aristoteles'in ilk muharrik hakkındaki bu açıklamaları ve Meşşâî filozofların yorumlarını da göz önünde bulundurarak ilk muharrik burhanını mantıksal önermeler formunda şu şekilde açıklayabiliriz:

- Ö.1. Nesnel âlemde hareket mevcuttur.
- Ö.2. Her hareketin bir muharriki vardır.
- Ö.3. Mütéharrik muharrikten farklıdır.
- Ö.4. Her muharrik ya mütéharrik ya da sabittir.
- Ö.5. Muharrik sabit olursa, amaçlanan şey hâsıl olmuştur. Mütéharrik olursa teselsül gerektirir.

⁵⁰ Muhsin Garevîyân, *Seyri Der Edille-i İspat-ı Vucud-i Huda* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1377/1998), 177.

⁵¹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 1/35-36.

⁵² Şerebyanî, “Burhan-ı Hareket”, 150.

⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 306-307.

Ö. 6. Teselsül geçersizdir.

S.1. Hareket silsilesi sabit/ilk muharrik ile son bulur.⁵⁴

Batı felsefesi geleneğinde Aristoteles'in ilk muharriki müteharrike nispetle zamansal önceliğe sahiptir. Yani özü itibarıyla hareketsiz olan tabiat âlemi zamansal açıdan kendisinden önce mevcut olan tabiat ötesi bir dış güç veya etken vesilesiyle hareket eder. Bu durum, kontak anahtarı çevrildikten sonra hareket eden motora benzer. Ancak İslâm felsefesi geleneğinde muharrikin müteharrike zamansal bir önceliği yoktur. İlk muharrik tam ve hakiki illet mesabesindedir. Varlığı müteharrikin varlığını, yokluğu da müteharrikin yokluğunu zorunlu kılar. Müteharrik hem hudûsunda hem de bekasında muharrike muhtaçtır. Bu yüzden müteharrik biran bile muharrikten ayrı tasavvur edilmez.⁵⁵

3. Molla Sadrâ'nın İlk Muharrik Burhanı

Molla Sadrâ'ya göre ilk muharrik; etkin illet ve ereksel illet olmak üzere iki şekilde âlem ile ilişki içindedir ve bu iki yolla âleme hareket bahşeder. Filozof bu hususta şöyle der: "Hareket etmeyen hareket ettirici, ya hareket eden cisme hareket etmesini sağlayan yakın ilkesini vererek ya da kendisiyle tamamlanacağı bir amaç veya yöneleceği bir iyilik vesilesiyle hareket etmesini sağlar."⁵⁶ Molla Sadrâ muharrikin müteharrik ile olan bu iki ilişki türüne binaen ilk muharrik kabul ettiği Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını hem fâil-i hareket hem de ereksel hareket bağlamında ispatlamaya çalışır.

3.1. Fâil Bağlamında İlk Muharrik Burhanı

Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Müteâliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde yukarıda açıklanan öncüller üzerine bina ettiği ilk muharrik burhanına göre her varlık ya sabit ya da müteharriktir. Eğer sabit olursa, elde edeceği herhangi bir eksikliği olmadığı için bu varlık hareketten arı olup mutlak kemaldır. Bu da istenilen şeyin hâsıdır. Ama eğer göz önünde bulundurulmuş varlık müteharrik olursa, kuvve barındıran eksik varlık olduğu için müteharriktir. Bu varlık kuvveden çıkarak fiiliyata ulaşmak için sahip olmadığı yetkinlikleri kendisine bahşedecek bir muharrike muhtaçtır. Muharrik ile müteharrik bir ve aynı değildir. Söz konusu muharrik de ya sabit ya da müteharriktir. Eğer muharrik sabit olursa zâtî ve imkânî istidada sahip olmadığı için mümkün varlık olmaz. Bu da istenilen sonucun hâsıl olmasıdır. Eğer bu muharrik, sabit olmayıp müteharrik olursa, bu durum teselsül gerektirir. Teselsül de aklî ve felsefî delillere binaen imkânsızdır. Dolayısıyla her müteharrikin kendisiyle son bulacağı sabit bir müteharrik vardır. Bu sabit müteharrik zâtî ve imkânî istidada sahip olmadığı için

⁵⁴ Şerebyanî, "Burhan-ı Hareket", 142.

⁵⁵ Murtazâ Mutahharî, *Nakd-i Ber Marksizm* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1389/2010), 414; Mutahharî, *Dershay-ı Esfâr*, 1/98-99.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/48.

mümkün varlık değildir. Bu sabit muharrik varlığı zorunlu mutlak kemaldır. Yani Vâcibü'l-Vücûd'tur.⁵⁷

Bu burhanı mantıksal önerme formunda şu şekilde ifade edebiliriz:

- Ö. 1. Hareket bir varlık modalitesidir.
- Ö. 2. Her hareket muharrike muhtaçtır.
- Ö. 3. Muharrik ile müteharrik bir değildir.
- Ö. 4. Muharrik ya sabit ya da müteharriktir.
- Ö. 5. Muharrik sabit olursa, istenen hâsıl olmuştur.
- Ö. 6. Muharrik müteharrik olursa, teselsül gerektirir.
- Ö. 7. Teselsül geçersizdir.
- Ö. 8. Hareket silsilesi sabit/ilk muharrik ile son bulur.
- Ö. 9. Sabit/İlk muharrik zâtî ve imkânî istidada sahip değildir.
- Ö. 10. Zâtî ve imkânî istidada sahip olmayan varlık, mümkün varlık değildir.

S. 1. Sabit/İlk muharrik zorunlu varlıktır.

Molla Sadrâ fâil/etken bağlamında bu burhanı şu ifadelerle açıklar: “Kuvveden fiile çıkan her şey öyle ya da böyle kendisini kuvveden fiile çıkaracak zâtı dışındaki bir etkene muhtaçtır. O halde başka bir etkene muhtaç olmamak için nihayetinde her yönden bilfiil olan bir etkene varmak zorundadır. Aksi halde kısır döngü veya teselsülü oluşur. (Kısır döngü ve teselsülün tahakkuku imkânsızdır.) Dolayısıyla her yönden bilfiil olan o etken Vâcibü'l-Vücûd'tur.”⁵⁸

3.2. Ereğ/Gaye Bağlamında İlk Muharrik Burhanı

Cevherî hareket teorisi üzerine bina edilen bu burhana göre bütün mümkün varlıklar, özleri itibarıyla eksik varlıktır. Kuvve sahibi bütün eksik varlıklar, tekâmülü ve varlıksal bir hareket olan cevherî hareket ile eksikliklerini gidererek yetkinleşmek için çabalar/hareket eder. Mutlak kemal ise her türlü eksiklik, imkân ve kuvveden uzak yalın hakikat olduğu için terkip/birleşim ve hareketten ârîdir. Bu yüzden gaye ve erekten beridir. Ancak eksik varlıkların zâtî ve tekâmülî hareketlerinin ereklere vardır. Bu gaye/erek, eğer eksiklik barındıran bir erek olursa erek sahibi bu ereğe ulaştıktan sonra yine eksik kalacağı için daha üstün bir ereğe ulaşmak için tekrar hareket eder. Bundan ötürü bu eksik erekler, nihai ereğe ulaşma vesileleri olan öncü ve arızî ereklere.⁵⁹ Nihai ve zâtî erek de ancak her türlü eksiklikten ârî mutlak kemal olabilir. Tek mutlak kemal de ancak

⁵⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/40.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-me'ad*, 16.

⁵⁹ Sedat Baran, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Ereğ Problemi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık, 2019), 1118.

bizzat gani olan Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla zâtî ve tekâmülî hareketlerin maksadı ve nihai ereği Allah Teâlâ'dır.⁶⁰

Bu burhanı mantıksal önerme formunda şu şekilde ifade edebiliriz:

- Ö. 1. Her fiilin ereği vardır.
- Ö. 2. Öncü ve arızî erekların gayesi nihai erektir.
- Ö. 3. Nihai erek mutlak kemaldır.
- Ö. 4. Mutlak kemal Allah Teâlâ'dır.
- S. 1. Nihai erek Allah Teâlâ'dır.

Molla Sadrâ erek/gaye bağlamında bu burhanı şu sözlerle açıklar: “İster akıllar ve nefisler olsun ister felekî veya unsurî unsurlar olsun, hepsi en yüce ilkeye benzemeye çalışır ve içgüdüsel bir şevk ve tabîî bir aşkla ilk illetin itaatine yönelir/hareket eder.”⁶¹

Sonuç

Aristoteles ve Meşşâî felsefe geleneğinde belirtildiği üzere hareket fizik ve doğa bilimlerinin bir problemidir. Bu yüzden hareket sadece cisimlerin zâtî niteliğidir ve madde âlemiyle sınırlıdır. Dolayısıyla kuvve barındırmayan mücerret varlıklar hareketin öznesi değildir. İlk muharrik de madde ve maddenin ilişenlerinden soyut olduğundan tabiat ötesi hareketsiz bir varlıktır ve cisimlere hareket bahşeder. Bu tabiat ötesi varlığın hem Vâcibü'l-Vücûd hem de kuvve barındırmayan mücerret bir varlık olması muhtemeldir. Bu yüzden Aristoteles'in ilk muharrik burhanı sadece tabiat ötesi hareketsiz bir hareket ettiriciyi ispatlar ve Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ve sıfatlarını ispatlama yeterliliğine sahip değildir.

Molla Sadrâ, hareketi varlığın zâtî niteliği olarak kabul ettiğinden dolayı isbat-ı vâcip meselesinde hareketi bütün mümkün varlıkları içine alacak şekilde geniş bir anlamda ele alır ve hareketin öznesini madde âlemiyle sınırlandırmaz. Bu yüzden dillendirdiği ilk muharrik her türlü eksiklik, kuvve ve imkândan uzak olan mutlak kemal ve bizzat gani olan bir varlıktır. Molla Sadrâ bu gerçekliği “Yalın hakikat her şeydir” ifadesiyle formüle ederek ilk muharrikin her türlü fiiliyata ve kemale sahip olduğunu açıklar. Nitekim ancak böylesi bir varlık Vâcibü'l-Vücûd olabilir. Diğer varlıklar ise mümkün ve eksik olmaları hasebiyle bağlı varlıklardır ve Vacip Teâlâ'nın varlığına muhtaç olmaktan başka bir gerçeklikleri ve hüviyetleri yoktur.

Molla Sadrâ, hareket burhanıyla muharrikin hem hareketin ilkesi hem de varlık ilkesi ve varlık bahşedici olduğunu ispatlar. Zira hareket meselesinin ontolojik bir problem ve varlığın niteliği olarak ele alınması

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*; 3/44; Cevâdî Amulî, *İspat-ı Huda*, 240-242; Gareviyân, *İspat-ı Vucud-i Huda*, 184.

⁶¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*; 2/277.

değişim ve hareketin illeti olan hareket bahşedicinin, varlık bahşedici illete dönüşmesine neden olur. Yani hareketin tabiattan metafiziğe intikali fâil illetlerin niteliklerini etkilediği için hareket fâilini, ilâhî fâile yani varlık ilkesi olan varlık bahşedici illete dönüştürür.

Molla Sadrâ'nın ilk muharrik burhanı mümkün varlıkların fâil illete olan ihtiyacını açıkladığı gibi, imkân âlemindeki düzeni ve cevherî hareket ile mümkün varlıkların yetkinleşme çabalarını da açıklar. Yani bu burhan hareketin fâil ve erek olmadan tahakkuk etmeyeceğini ve nihai fâil ve ereğin de Allah Teâlâ olduğunu ispatlar. Başka bir ifadeyle bu burhan Allah Teâlâ'nın bütün muharriklerin nihai muharriki, bütün illetlerin nihai illeti ve bütün erekerin ereği olduğunu kanıtlar. Aynı şekilde ilk muharrik olan Vâcibü'l-Vücûd'un her türlü birleşimden uzak yalın/basît ve mutlak bir olduğunu ve bütün kemâl ve cemâl sıfatlarına sahip tek bağımsız varlık olduğunu, diğer varlıkların ise eksik ve ona bağımlı varlıklar olduklarını kanıtlar.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. “Sadrettin Şirazi’de Hareket Nazariyesi”. *İslami Araştırmalar* 1/2 (Ekim 1986), 63- 70.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY Yayıncılık, 2001.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Muhammed Hasan Lütfî. Tahran: İntişârât-ı Terh-i Nu, 1378/2000.

Aristoteles. *Tabiiyyât*. çev. Mehdi Ferşad. Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1363/1985.

Baran, Sedat. “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ’da İlâhi Erek Problemi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık, 2019), 1101- 1120.

Cevâdî Amulî, Abdullah. *Mebde ve Mead*. Kum: İntişârât-ı ez-Zehra, 1372/1994.

Cevâdî Amulî, Abdullah. *Rahika-i Maktum*. Kum: İntişârât-ı İsra, 1399/2021.

Cevâdî Amulî, Abdullah. *Tebyin-i Berahin-i İspat-ı Huda*. Kum: İntişârât-ı İsra, 1374/1985.

Cûrcanî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-mevakıf*. Kum: İntişârât-ı eş-Şerif er-Razi, 1325/1946.

Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Dehkanî, Muhsin. *Furuğ-i Hikmet: Şerh-i Nihâyetü’l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1388/2009.

Feyyazî, Gulâm Rızâ. *Takrir-i Dershayı Bidâyetü’l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Müessese-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1399/2020.

Garevian, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Gareviyân, Muhsin. *Seyri Der Edille-i İspat-ı Vucud-i Huda*. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1377/1998.

Gülpayiganî, Ali Rabbanî. *İzahü’l-hikme fî Şerh-i Bidâyetü’l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Merkez-i Cihani Ulum-i İslami, 1386/2007.

Gülpayiganî, Ali Rabbanî – Mubidî, Ali Rıza İmâmî. “Berresi ve Nakd-i Takrirha-i Burhan-ı Hareket”. *Faslname-i İlmî- Pejuhişi Kelam-ı İslâmî* 23/92 (1393/2014), 9-22.

Hasanzade Amulî, Hasan. *Şerh-i Farsi-i el-Esfâr ’ul-Erbaa*. Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1387/2008.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ: et-Tabiiyyât*. Kum: Mektebetu Ayetullah Meraşî, 1404/1984.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. thk. Muhammed Takî Daniş. Tahran: İntişârât-ı Danişgah-ı Tahran, 1363/1984.

İrandust, Muhammed Hüseyin ve Muallimî, Hasan. “Mefhum Şinasi-i Hareket Der Nizam-ı Felsefi Sinevi ve Sadrâ-i”. *Mütahat-ı Fıkhi ve Felsefi* 44/4 (K1ş, 1399/2020), 1- 14.

Meçin, Mahmut. "Molla Sadrâ'da Mead Problemi". *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 159- 182.

Melekşahî, Hasan. *Hareket ve Estifay-i Aksame An*. Tahran: İntişârât-ı Suruş, 1388/2010.

Misbâh Yezdî, Muhammed Takî. *Amuzeş-i Felsefe*. Kum: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999.

Misbâh Yezdî, Muhammed Takî. *Mışkat (Şerh-i Cild-i Suvum-i el-Esfârü'l-erbaâ)*. Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeşi ve Pejuhişi-i İmam, 1397/2018.

Molla Sadrâ, Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûras, 1401/1981.

Molla Sadrâ, Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî. *el-Mebde ve'l-me'ad*. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1354/1975.

Molla Sadrâ, Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fî'l-menâhici's-sülûkiyye*. Meşhed: Müessesesi-i Matbuât-ı Dinî, 1388/2009.

Molla Sadrâ, Muhammed Sadrâ b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî. *Risaletun fî'l-hudus*. Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i İslami-i Sadrâ, 1378/2000.

Mutahharî, Murtazâ. *Dershay-ı Esfâr*. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1388/2009.

Mutahharî, Murtazâ. *Nakd-i Ber Marksizm*. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1389/2010.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî İlmi'l-ilâhiyyât ve't-Tabîiyyât*. Kum: İntişârât-ı Bidar, 1418/1998.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.

Sebzavârî, Molla Hâdî b. Mehdi b. Hâc Mirzâ Hâdî. *Şerhü'l-Manzume*. thk. Mes'ûd Talibî. Tahran: Neşr-i Nab, 1379/2001.

Şaverdî, Zeynep ve Kuçanî, Kasım Ali. "Muharrir-i Gayrı Mütiharrik Ez Manzar-ı Molla Sadrâ". *Felsefe ve Kelam-ı İslami* 53/2 (1399/2020), 412- 440.

Şerebyanî, Rıza Resulî. "Burhan-ı Hareket Ez Didgah-ı Aristo ve Molla Sadrâ (Yek Burhan Du Nigah)". *Neşriye-i Rahnemun* 13 (1385/2006), 141-157.

Şirvanî, Ali. *Şerh-i Bidâyetü'l-hikme*. Tahran: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişe İslami, 1391/2012.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Dar'ul-İlm, 1378/1998.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999.

Yezdî, Mehdi Hairî. *Şerh-i Hareket-i Esfâr*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1394/2015.

Yılmaz, Sadi. *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

İbn Rüşd Felsefesinin Yahudiler Üzerindeki Etkisi* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 25 Mart 2024 Kabul Tarihi: 07 Haziran 2024

✉ Taha Sürmeli

Doktora Öğrencisi / PhD Student
MEB / Ministry of Education
Öğretmen / Teacher
<https://ror.org/00jga9g46>
<http://orcid.org/0000-0001-9771-3020>
tevfak1280@outlook.com

Öz

Bu makalede, Batı İslâm coğrafyasında Mâlikî mezhebine mensup bir şahsiyet olarak eğitim alan ve çok yönlü yetişmiş bir İslâm filozofu olan İbn Rüşd'ün özgünlüğü, Yahudi düşüncesindeki yeri, konumu ve şöhreti ele alınacaktır. Tarafsız değerlendirmeye muhtaç olan bilimin bu mevzuyu aydınlatmada bugün daha fazla önem kazandığı açıktır. Zira Müslümanlara karşı oluşan ön yargı ve ön kabullerin meselenin hakikatini ortaya koymada büyük bir engel teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim Batı düşüncesini benimseyenlerin direk Antik-Yunan felsefesine bağlamak suretiyle İslâm düşünürlerini taklitçiler olarak görmeleri böyle bir yaklaşımdan ileri gelmektedir. Konunun önemine binaen İbn Rüşd'ün özgünlüğü ortaya konularak neden Aristoteles'ten farklı olduğuna işaret edilecektir. Böylece İbn Rüşd'ün Yahudiler arasında tanınması ve popüler hale gelmesinin bir neticesi olarak nesebî aidiyeti üzerinde meydana gelen eleştiri ve ithamlar değerlendirilecektir. Yine Yahudi düşüncesi için biçimlendirici ve belirleyici rol konumunda olan İbn Rüşd müktesebatının Yahudi toplumuna aktarılma serüveni işlenecek, ne zaman, nasıl ve kimler vasıtasıyla bu transfer sürecinin gerçekleştiği irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Yahudi Felsefesi, Endülüs, İbn Rüşd, Yahudi Düşünürleri, Tercüme.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Prof. Dr. Eyüp Bekirya-zıcı danışmanlığında tamamlanmak üzere olan *İbn Rüşd Düşüncesinin Yahudi ve Hıristiyan Felsefesine Etkisi* adlı doktora tezimizin bir bölümünden üretilmiştir.

The Influence of Ibn Rushd's Philosophy on Jews* **

Research Article

Received: 25 March 2024 Accepted: 07 June 2024

Abstract

In this article, the originality of Ibn Rushd, a sophisticated Islamic philosopher who was educated as a member of the Maliki madhhab in the Western Islamic geography, and his place, position and reputation in Jewish thought will be discussed. It is clear that science, which needs impartial evaluation, has gained more importance today in shedding light on this issue. Because it is seen that the prejudices and preconceptions against Muslims constitute a great obstacle in revealing the truth of the issue. As a matter of fact, it comes from such an approach that those who adopt Western thought see Islamic philosophers as imitators by linking them directly to Ancient Greek philosophy. Based on the importance of the subject, Ibn Rushd's originality will be revealed and it will be pointed out why he is different from Aristotle. Thus, the criticism and accusations on Ibn Rushd's lineage as a result of his recognition and popularity among the Jews will be evaluated. Furthermore, the journey of transferring the Ibn Rushd acquis, which has a formative and decisive role for Jewish thought, to the Jewish community will be examined, and when, how and by whom this transfer process takes place will be examined.

Keywords: Islamic Philosophy, Jewish Philosophy, Andalusia, Ibn Rushd, Jewish Thinkers, Translation.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is based on a chapter from our PhD dissertation entitled *The Influence of Ibn Rushd's Thought on Jewish and Christian Philosophy*, which is about to be completed under the supervision of Prof. Dr. Eyüp Bekiryazıcı, Atatürk University, Institute of Social Sciences. "The Influence of Ibn Rushd Thought on Jewish and Christian Philosophy.

Summary

A limited number of thinkers who have left their mark on the history of thought have been a great source of enlightenment for later generations. The traces of these figures, who have played a decisive role both intellectually and practically, have been debated throughout history. Ibn Rushd, whom we consider as one of these figures, was born in a period when many fields such as theology, philosophy, medicine, astronomy, mathematics, optics, agriculture and public works continued to produce intensive products from the 8th to the 12th century and was equipped with this acquis. In our study, we have discussed the place, the reputation, and the originality of Ibn Rushd in Jewish thought, who deserves more of this praise. We can say that Jewish philosophy, which was doomed to disappear after Philo, began to flourish again after the 12th century and experienced its brightest period, which is closely related to Ibn Rushd. However, even in contemporary studies, we can still say that there is prejudice against Ibn Rushd, and there is reluctance to give him his due credit. Because Ibn Rushd has been predominantly portrayed as an “Commentator of Aristotle” This prompted those who were reluctant to give Ibn Rushd his due to consider him as an Aristotle’s follower. We have seen that Ibn Rushd commented on Aristotle with a unique methodology, completed what he left ambiguous, half and incomplete, and at the same time wrote original works independently of him, thus distinguishing himself as an original Islamic thinker. Therefore, if Ibn Rushd’s influence is to be discussed, this aspect should be taken into consideration. His diverse upbringing and the fact that he came from an intellectual family enabled him to gain prestige in the eyes of the caliph and to attain high positions. On the other hand, this would lead to his exile to Elisa, where Jews lived densely. The great thinker was accused of Judaism based on the demographic structure of the town where he was exiled. However, when almost all of the information we have about his ancestry and faith are evaluated together, it is seen that he came from a prestigious Muslim family and that members of his family, including himself, served as qadi in a country governed by Islamic law. In this sense, we can say that exile played an important role in his relationship with the Jews. Because we have found that after his exile to Elisa, a group of Maliki jurists, who wanted to damage his reputation in the eyes of the caliph and the society, accused him of being a Jew; however, this was due to envy

and personal grudge, not because of his descent from Jews. On the other hand, Ibn Rushd's exile to a town where Jews were densely populated, the presence of Jews among his students, and the strong recommendation of an authoritative thinker in the Jewish community such as Maimonides led to his popularity among Jews for centuries. In this context, Jewish thinkers who recognized Ibn Rushd's encyclopedic aspect translated into Hebrew almost all of his works, rather than Aristotle's, soon after his death. They not only translated Ibn Rushd's works into Hebrew, but also acted as a bridge for the transmission of these works to Western society. Since Jewish thinkers saw Ibn Rushd as closer to them than Aristotle in terms of Jewish *aqidah*, it was easy for them to accept him. Because of this trait, we see that while Aristotle's works were translated only a few times by Jewish thinkers, Ibn Rushd was translated many times. Thus, we can say that Ibn Rushd's philosophy reached a position in Jewish society that overshadowed Aristotle. It is also very significant that the Tibbon family, which played a critical role in the translation activity into Hebrew, lived in this geography and thus Samuel Ibn Tibbon's direct choice of Ibn Rushd was extremely significant. Therefore, Samuel played a decisive role in translating Ibn Rushd for both the Tibbon family and other Jewish translators and thinkers after him. The number of translations of Ibn Rushd increased so much in the Jewish community that it became easier to translate him than to access existing translations. We see that this made Ibn Rushd directly the main actor in determining Jewish thought. Thus, Ibn Rushd determined the framework of Jewish thought, both methodologically and content-wise. Just as he had done with Aristotle's works, Jewish thinkers commented on his works. In this sense, we can say that he was the primary source of the works written and textbooks taught after the 12th century. Therefore, Ibn Rushd played a decisive role for Jewish thought. Just as Jewish thought cannot be understood independently of Ibn Rushd's thought, his influence cannot be fully revealed without Jewish thinkers and their works.

Giriş

İnsanlık tarihinde akıntıya karşı yüzerek düşüncelerini ifade eden filozoflardan biri de İbn Rüşd'dür (ö. 1198). O, VIII. asırdan XIII. asra kadar dil, edebiyat, felsefe, fen ve dinî ilimlerin yoğun çalışma ürünlerini vermeye devam ettiği dönemde Kurtuba'da dünyaya gelmiş, bu verimli dönemde çok yönlü yetişmiş bir İslâm düşünürüdür. Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) eserlerini onun ilkelerine sadık kalarak şerh ettiği için İslâm dünyasında "eş-Şarih"¹, Latin batı dünyasında ise "Commentator" olarak tanınmıştır. Yine ona Endülüs'teki Yahudiler Aben Roşd, İspanyollar Aven Roşd demiş, Latince de ise Averroes ya da Averroys denilmiştir.² İbn Rüşd'ün Batı medeniyetinde tartışılmasının birçok nedeni vardır. Bu bağlamda onun popüler hale gelmesinin mühim sebeplerinden biri Aristoteles'i çok iyi anlaması ve onun ihtiyacı olmasıdır. O, Aristoteles'in eserlerini onun metodolojisine ve fikir dünyasına sadık kalarak şerh etmiştir. Ancak buna mukabil İbn Rüşd, bilhassa İslâm coğrafyasında bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Müslüman muhitte yaşadığı bu trajik durumu Nejjar şöyle ifade eder:

"Sokrates'in gençlerin zihinlerini ifsat etme suçlamasıyla yargılanması ve mahkûm edilmesi felsefe tarihinde trajik bir hadisedir. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün ani gözden düşmesi ve hayatı boyunca çok sıkı çalışmayla İslâm'a bağlılığını da inşa ettiği kitaplarının halkın önünde yakılması başka bir trajik olaydır. Ancak İbn Rüşd, Sokrates'e (ö. M.Ö 399) göre daha az şanslıdır. Çünkü Sokrates en azından kendisine yöneltilen suçlamalara karşı savunmaya davet edilmiş, İbn Rüşd ise hiçbir zaman kendini savunmak için bir mahkemeye davet edilmemiştir."³

Benzer bir durum Batı medeniyeti için de geçerlidir. Çünkü İbn Rüşd'ün Müslüman bir düşünür olması Batılı araştırmacılar tarafından çoğunlukla ön yargılı ve taraflı bir şekilde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bu sebeple Batıda, bugün hala İbn Rüşd'ün hakkını teslim etmekten imtina edilmektedir. Ancak hakikatin bu iki tutumdan farklı olduğu görülmektedir. Ülkemizde İbn Rüşd'ün Batı düşüncesi ile ilişkisini

¹ Rena Qedirova, "Gazali ve İbn Rüşd'de Din Felsefe Münasebeti", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlim Mecmuası* 5 (Mart 2006), 156.

² Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 31-32; Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 17.

³ İbrahim Yusuf Nejjar, "Ibn Rushd's Theory of Rationality", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), 191.

ele alan bazı çalışmalar⁴ vardır. Fakat İbn Rüşd'ün Yahudi toplumundaki yeri ile ilgili müstakil bir eserin olmaması çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmamızda, İbn Rüşd'ün Yahudiler arasındaki popülaritesinin sebepleri değerlendirilecektir. Onun Yahudilerin çoğunlukta yaşadığı bir beldeye sürülmesinden sonra nesebi üzerinde meydana gelen tartışmalar irdelenecek, bu tartışmaların çıkış amilleri tetkik edilecektir. İbn Rüşd'ün İslâm coğrafyasında çok sönük kalmasına rağmen Yahudi toplumunda yıldızı parlayan bir düşünür haline gelmesi, vefatından kısa süre sonra mükteşebatının Yahudi toplumuna aktarılma süreci ele alınacaktır. Müslümanlar ile Hıristiyan Batı arasında köprü görevini üstlenen Yahudilerin, İbn Rüşd'ü Batıya aktarmadaki rollerine değinilecektir. Dolayısıyla onun Yahudi felsefesi için belirleyici bir aktör olduğu ortaya konulacaktır.

1. İbn Rüşd'ün Yahudi Düşüncesindeki Yeri

İbn Rüşd Aristoteles'i en iyi anlayan ve şerh eden, felsefesi neredeyse Aristoteles kadar itibar kazanan, hür düşüncenin kurucularından, İslâm felsefesini Batıya taşıyan ve orada yüzyıllarca hâkim kılmayı başaran⁵ nadide filozoflarımızdan biridir. O; felsefe, tıp, siyaset, hukuk ve din gibi toplumun her açıdan ilerlemesi için zaruri tüm bilgiler ile donanmış, ansiklopedik ender bir düşünürdür. İbn Rüşd Aristoteles'in Batı dünyasına geçmesine ve yeniden dirilmesine en önemli katkı sunanlardan biri olmuştur.⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd'ün bilim tarihindeki ehemmiyetini objektif ve sağduyulu değerlendiren Watt, İbn Rüşd'ü dünyanın en büyük filozoflarından biri,⁷ Etuk ise İbn Rüşd'ün derin felsefi faaliyet ve fikirlerinin Batı düşüncesi üzerindeki geniş kapsamlı etkilerinin inkâr edilemez

⁴ İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşüncüsü İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014); Gülnihâl Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994); Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Hatice Nur Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", *Journal of Islamic Research* 21/2 (2010), 73-82; M. Kazım Arcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 225-252; Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi", *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 159-175,

⁵ İbrahim Memiş, "İbn Rüşd'ün Tehafüt et-Tehafüt Adlı Eserinde Allah-Âlem İlişkisi", *Baki Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlim Mecmuası* 06 (Eylül 2006), 68.

⁶ Aydın Topaloğlu, "Doğu-Batı Felsefe Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1996), 191.

⁷ W. Montgomery Watt, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 142.

olduğunu belirtir. Ona göre Batı toplumunda Averroes olarak bilinen İbn Rüşd, hem bir İslâm filozofu hem de Ortaçağın en parlak aydınlarından biridir. Çünkü çok yönlü yetişen İbn Rüşd muhtelif ilim dallarında Doğuda ve Batıda zuhur eden birçok düşünce akımını etkilemeyi başarmıştır. Dahası, İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi, özellikle de Aristoteles üzerine yapmış olduğu etkili yorumları,⁸ Batılı bilim adamlarının Antik-Yunan düşüncesine olan ilgisini yeniden canlandırmıştır. Bu durum onun tüm zamanların en büyük filozoflarından biri olma yolundaki konumunu devam ettirmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi çağdaşlarında ve sonrasındaki zihinlerde muazzam izler bırakmıştır.⁹ Esasen onun Aristoteles'i yorumlarken kendi düşünsel ve kültürel unsurlarıyla dolu özgün bir felsefe ortaya koymayı başardığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Morenban, İbn Rüşd'ün şerh metodolojisini irdelerken bunun eski fikirleri açıklama kisvesi altında yeni fikirler yaratmanın bir yöntemi olabileceğini düşünür. Böylece o, bu yöntemi kullanan ilk entelektüellerden birinin İbn Rüşd¹⁰ olduğunu ileri sürer. Şurası açıktır ki İbn Rüşd, Aristoteles'i yorumlarken onun Yunan şarihlerini ve halefi olduğu İslâm filozoflarını dikkatlice inceler, Aristoteles'ten farklı düşündüğü ve onu yetersiz gördüğü yerleri belirtmekten de çekinmez.¹¹ Garody'nin ifadesiyle İbn Rüşd salt Aristoteles'in bir şarihi olmadığı gibi, *el-Muvvata*'yı ezbere bilen ve İmam Mâlik'in şerhleriyle körleşmiş taklitçi bir fakih de değildir. O İslâm'ın evrensel mesajını yeniden bulma mücadelesini veren bir düşünürdür.¹² Bütün bunlardan hareketle Cabiri; İbn Rüşd'ün Aristoteles'in mukallidi ve salt bir şarihi değil, aksine Aristoteles düşüncesinin boşluklarını dolduran onun tamamlayıcısı ve ihya edicisi konumunda olan bir İslâm düşünürü olduğunu söyleyerek hakkını teslim etmeyi arzulamıştır.¹³

⁸ İbn Rüşd'ün bazı şerhleri için bk. İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard C. Taylor (New Haven: Yale University Press, 2009), 1-3/1-442; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'det-Tabia*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/44-1071; İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 1-123; İbn Rüşd, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, çev. Charles E. Butterworth (Albany: New York Press, 1977), 45-206.

⁹ Anthony Raphael Etuk, "Revisiting Averroes Influence On Western Philosophy", *A Journal Of Contemporary Research* 19/1 (March 2022), 174-175.

¹⁰ John Morenban, "Ernest Renan and Averroes: The Story of a Misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. A. Akasoy - G. Giglioli (UK: Springer, 2013), 280.

¹¹ Atilla Arkan, "Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 17, 20.

¹² Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 156.

¹³ Muhammed Abid el-Cabiri, "İbn Rüşd'ün Değişim ve Islah Projeleri", çev. Galip Yavuz, *Eskiye Dergisi* 17 (İlk Bahar 2010), 115.

İbn Rüşd, daha önce de ifade edildiği üzere, İslâm coğrafyasından ziyade Yahudi ve Hıristiyan Batı medeniyetinde tanınmış ve müktesebatından istifade edilmiştir. Onun Yahudilerle münasebeti sürgün edildiği beldede çoğunlukla Yahudilerin yaşamasına ve yine öğrencileri arasında Yahudilerin yer almasına dayanmaktadır. Dolayısıyla nesebî üzerinde çıkan tartışma ve ithamların da buradan kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü kaynaklardan¹⁴ gelen malumata göre Halife Mansur'un İbn Rüşd'e hak ettiğinden daha fazla bir ceza vermek amacıyla onu Yahudilerin yoğunlukta yaşadığı Elisa'ya sürgüne gönderdiği, İbn Rüşd'ün aleyhinde çalışan ve onu kıskanan kesimin de halifenin ona öfkesini ve bu kasabaya sürmesini fırsat bilerek halk arasında "Halife onu aslı olan Yahudiliğe ve memleketine gönderdi," dedikodusunu yaydığını belirtilmiştir.¹⁵ İbn Rüşd'ün künyesi Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî'dir. 1126'da Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.¹⁶ Dedesi ile aynı ismi taşıdığı için kendisine torun anlamına gelen "hafid" de denilmiştir. Esasen felsefe tarihi kaynaklarının neredeyse tamamının ittifakla verdiği bilgiye göre İbn Rüşd ailesinin İslâm hukukunda kadı seviyesine kadar yükselmiş Mâlikî mezhebine mensup Müslüman olduğu ve yine katı İslâmî doktrinlere bağlı Murâbit ve Muvahhidler döneminde bu görevleri ifa ettiği, dolayısıyla bu açıdan herhangi bir sorun yaşamadığı görülmektedir. Asıl sorunun muhtelif sebeplerden Mâlikî fukahasının baskısı altında kalan halifenin onu Elisa'ya göndermesinden sonra zuhur ettiği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ü çekemeyen bir grubun onun itibarını zedelemek amacıyla sürgün yerini öne sürmek suretiyle nesebi hakkında gerçeğe aykırı bir bilgi yaydıklarını söyleyebiliriz. Çünkü benzer suçlamalar, Muvahhidlere karşı Murâbitleri desteklediği için Kâdî İyâz'a (ö. 1149) ve dönemin ünlü tabibi İbn Zühr'a (ö. 1078) da yapılmıştır.¹⁷ Öte yandan İbn Rüşd'ün yaşamış olduğu bu trajik hadisenin Yahudilerle ilişkilerinin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir. Fakat daha önemlisi onun kendi öğrencilerinin arasında Yahudilerin olması ve ileride de sıkça değineceğimiz üzere, İbn Meymûn'un (ö. 1204) İbn Rüşd'ü güçlü bir sesle tavsiye etmesinin Yahudiler tarafından sempatiyle karşılanmasına vesile olduğu söyleyebiliriz. Bu ve buna benzer nedenlerden ötürü İbn Rüşd, Yahudiler nezdinde büyük bir düşünür olmuş ve bütün eserleri İbranceye

¹⁴ Maribel Fierro, "Ibn Rushd al-Hafid (Averroes) and His Exile to Lucena: Jewish Ancestry, Genealogy and Force Conversion", *Al-Qantara* 38/2 (Diciembre 2017), 131-152; Necati Avcı, "İbn Rüşd'ün Hayatı Eğitim-Öğretimi ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (Mart 1994), 196.

¹⁵ Avcı, "İbn Rüşd'ün Hayatı Eğitim - Öğretimi ve Eserleri", 196.

¹⁶ Saroğlu, İbn Rüşd Felsefesi, 15.

¹⁷ Fierro, "Ibn Rushd al-Hafid (Averroes) and His Exile to Lucena: Jewish Ancestry, Genealogy and Force Conversion", 135.

bilahare oradan Latinceye çevrilmiştir. İbn Rüşd'ün eserlerinin günümüze kadar gelmesinin en büyük payının da onlara ait olduğunu belirtmek gerekir.

Renan'a göre İbn Meymûn'un önermesiyle İbn Rüşd Yahudiler arasında ilk felsefî otorite haline gelmiştir. Çünkü İbn Meymûn'un gözde öğrencisi Yusuf ben Yehuda'nın kendisine göndermiş olduğu alegorik bir mektupta İbn Rüşd'ün daha hayata iken Yahudilerce mazhar olduğu kıymeti ortaya koymaktadır. Mezkûr alegorik mektupta duruma izahat getiren Yehuda, tikel aklın faal akılla aşk vasıtasıyla ittisal edişinin iki iyi bilinen iyi tanıklardan birinin İbn Rüşd olduğunu ifade etmektedir. Yahudi toplumunda İbn Rüşd'ün ikinci Musa olarak anılan İbn Meymûn'la zikredilmesi Yahudiler nezdindeki değerini anlamak bakımından önemlidir.¹⁸ İbn Rüşd'ün ölümünden hemen sonra XIII. yüzyılda Yahudi düşüncesi üzerindeki muazzam etkisini Renan İbn *Rüşd ve İbn Rüşdçülük* adlı eserinde güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Ona göre Yahudiler, İbn Rüşd'ün hakiki felsefî mirasçılarıdır. İbn Meymûn'un İbn Rüşd'ün adını Musevî düşünürlere yüksek sesle tavsiye etmesi, onun neredeyse anında Yahudiler arasında en ileri felsefî otorite haline gelmesini sağlamıştır. Bu bağlamda İbn Meymûn ekolüne mensup düşünürlerin tamamı İbn Rüşdçü Meşşâliğe sadık kalmışlardır. Bu olayın herkesçe bilindiği iddia edilmiştir.¹⁹ Çünkü Müslüman coğrafyada yaşayan ve inancını terk etmemiş Yahudiler arasında sarazenlerin²⁰ ya da filozofların yanlışlarına bulaşmayan tek bir kişinin bile kalmadığı yönünde Yahudiler eleştirilmiştir.²¹ Renan, İbn Rüşd'ün neredeyse bir gecede Yahudiler arasında felsefî otorite haline geldiğini ve popülaritesinin doğrudan İbn Meymûn'un tavsiyesi sonucu olduğunu düşünür. Renan'ın bu görüşüne Harvey de katılır. Dahası Harvey, İbn Rüşd'ün metinlerinin bilim ve felsefe için en çok tartışılan kaynaklar olduğunu da zikretmektedir.²² Bu metinler İbn Rüşd'ün vefatından hemen sonra başta Yahudi bilim insanları tarafından muhtelif şekillerde muhafaza edilmiştir. İbn Rüşd'ün 1195'te yaşanan problemlerden ötürü XX.

¹⁸ Ernest Renan, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 139; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 293.

¹⁹ Renan, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük, 140.

²⁰ Sarazen kavramı Ortaçağ Avrupasında Hıristiyanlar tarafından Müslümanlar için kullanılan bir ifadedir.

²¹ Renan, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük, 140.

²² Steven Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'averroisme Revisited" *Jewish Studies Quarterly* 7/2 (2000), 108; Steven Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", *Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman (New York: Cambridge University Press, 2003), 269.

yüzyılın başlarına kadar İslâm coğrafyasında eserlerini hiç okunmadığı şeklindeki iddia doğru olmasa da Yahudiler arasında Latin dünyasındaki şarih konumunu bile gölgede bırakan bir itibara sahip olduğunu söylemek yerinde bir tespit olur. Bu konuda Harvey haklı olarak İbn Rüşd’ün Yahudiler arasında sadece Farabî (ö. 950) ve İbn Sînâ’nın (ö. 1037) değil, aynı zamanda, Aristoteles’in de yerini aldığını öne sürmüştür. Bununla birlikte İbn Rüşd’ün etkisinin sadece filozoflarla sınırlı olmadığı, tüm edebi yazarları teşmil ettiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd, XIII ve XIV. yüzyıllarda düzinelerce bilim insanının çeviri, şerh, tenkit çalışmalarının sonucu olarak bir ekol adını almayı başarmıştır.²³ Bu sebeple geç Ortaçağ Yahudileri arasında İbn Rüşd, İslâm felsefesinin ustası olarak telakki edilmiştir. Yukarıda da işaret edildiği üzere onun neredeyse bütün eserleri 1230-1330 yılları arasında hem de birden fazla kez olmak üzere Arapçadan İbraniceye tercüme edilmiştir. Çevirilerden sonra XIV. ve XV. yüzyıl filozoflarının kahir ekseriyeti İbn Rüşd’ün eserlerinden alıntılar yapmış, eserlerini özetlemiş ve eserlerine üst şerhler yazmıştır. Daha da ötesi İbn Rüşd’ün bazı metinlerinin orijinali kaybolmuş ancak Yahudi mütercimlerin özenerek tercüme ettiği İbranice²⁴versiyonları korunarak günümüze gelebilmiştir.²⁵ Bu açıdan İbn Rüşd’ün Yahudiler arasındaki ünü ve onun Yahudi entelektüelleri üzerindeki tesiri İslâm düşünürlerinden daha çok ve geniş ölçüde olduğu söylenebilir. Çünkü siyasi otoriteden²⁶ güç alan Mâlikî fukahasının dinî tutuculukları, heretik olduklarından şüphe edilen metinleri yok etmek için yeterli bir sebep olarak görülmüştür. Bu anlamda Endülüs Müslümanları arasında tartışmalı bir şahsiyet konumuna gelen İbn Rüşd’ün kendisi ve eserlerinin mezkûr durumdan menfi olarak etkilenmesi söz konusu olmuştur. Buna mukabil Yahudi toplumunda, ekseriyetle İbn Meymûn’un tavsiyesi ve çabasıyla İbn Rüşd muazzam bir şöhrete kavuşarak eserleri Yahudi lehçesiyle konuşulan Arapçaya ve İbraniceye çevrilmiştir. Aristoteles’in eserleri üzerine yapılan bu şerhlerin Meşşâî felsefeyle ilgilenen Yahudi düşünürleri için özel bir yeri olmuştur. Her ne kadar sonraki zamanlarda Aristotelesçi Latince çalışmalar da Yahudi cemaatinin erişim ağlarına girse de İbn Rüşd’ün İbrani-Arapça

²³ Harvey, “Arabic into Hebrew”, 269.

²⁴ İbn Rüşd, *Averroes’ De Substantia Orbis*, çev. Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986), 1-58.

²⁵ Mauro Zonta, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Substantive Revision Wednesday February 2024).

²⁶ İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, kültürel durumuna daha detaylı incelemek için bk. Mehmet Özdemir, “İbn Rüşd’ün Yaşadığı Asırda Endülüs”, *Diyanet İlmî Dergisi* 48/3 (2012), 6-30.

veya İbraniceye çevrilen müktesebatına olan ilgi hiç azalmamıştır.²⁷ Bilakis İbn Rüşd'ün eserleri başta Batıda olmak üzere büyük bir coğrafyada elden ele dolaşarak birçok zihni yeniliğe zemin hazırlamıştır.

Bu durum gösteriyor ki İbn Rüşd Yahudi dünyasında azımsanmayacak bir mertebeye ulaşmıştır. Yukarıda zikredilen sebeplerden hareketle Yahudiler arasında onun düşüncelerinin yayılmasının hızlı ve kolay olduğunu söyleyebiliriz. İspanya başta olmak üzere İtalya, Güney Fransa, Katalonya ve Kuzey Afrika'da²⁸ ikamet eden Museviler, İbn Rüşd'ün eserlerini tercüme etmeyi bir görev addetmişlerdir. Aynı zamanda onların üzerine şerhler yazmak suretiyle yukarıda da ifade edildiği gibi Batıda tanınmasında büyük rol üstlendiğini söyleyebiliriz.

2. İbn Rüşd Müktesebatının Yahudi Topluma Transferi

İnsanlık tarihi boyunca medeniyetler arasındaki bilgi akışı daima var olan bir olgudur. Çünkü akıl ve iradeye sahip olan insanoğlu farklı toplumları merak eder; bu merakı gidermek için de onların yaşayışlarını, dinî, siyasi, içtimaî ve kültürel yapılarını incelemek ister. Doğrudan veya dolaylı olarak başlayan bu merak süreci bazen daha yoğun hissedilerek bazı medeniyetlerin tarih sahnesine çıkmasına vesile olmuştur. Bu manada bir medeniyetin inşasının kendisinden önceki insanlık tarihinin bilgi birikiminden bağımsız olarak ortaya çıktığını iddia etmek mümkün değildir. Kanaatimizce bu inşa sürecinin mihenk taşıını çeviri hareketi oluşturur. Çünkü filizlenecek bilimsel ve düşünsel faaliyetler, ancak kendilerine tevarüs edilen eski medeniyetlerin birikimden yararlandığı takdirde mümkün olacaktır. Bu bağlamda medeniyetler arası bu ilişki evvela birbirlerini tanıma ve anlama, bilahare yeni düşünceye adaptasyon süreciyle gerçekleşme imkânına kavuşacaktır. Dolayısıyla şunu açıkça ifade etmeliyiz ki ötekini tanıma ve onu anlama süreci ancak çeviri hareketiyle gerçekleşebilir. Bu kriteri insanlık tarihinde medeniyetlere arz ettiğimizde aynı neticeleri görmek mümkündür. Buna örnek olarak Grek medeniyetiyle bilgi alış verişinde bulunan Müslümanların çalışmaları verilebilir.²⁹ Yine insanlık tarihinin en önemli değişimlerinden biri olan İslâm coğrafyasındaki müktesebatın Batı toplumuna geçişi, yaşanacak her türlü gelişme için mühim bir dönüm noktası olmuştur. Zira Ortaçağda Batı medeniyetinin Müslümanlara nazaran bilimden teknolojiye, ticaretten imara, eğitimden sağlık hizmetlerine kadar birçok alanda geriden

²⁷ Charles E. Butterworth, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki, Poetik Üzere Üç Kısa Şerhi", çev. Metin Özdemir, *Kelam Araştırmaları* 7/2 (2009), 87.

²⁸ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/271.

²⁹ Şevket Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", *İstem* 13 (2009), 51.

geldiğini söylemek mümkündür. Bu sorunları gidermek maksadıyla İslâm medeniyetini tanımanın en önemli aracı olan tercüme çalışmaları kritik bir eşik olarak görülmüştür. Bu durumda o coğrafyada yetişen hem Müslüman hem Yahudi hem de Hıristiyan mütercimler bu hareketin içinde rol alarak değişime büyük bir katkı sunmuşlardır. Hıristiyanlar tarafından geri alınan Toledo, kozmopolit ve dinamik yapısından ve sistematik tercümelere dolaylı iki asır boyunca Avrupa'nın önemli merkezleri olan Fransa, İtalya, İngiltere ve Almanya olmak üzere bilhassa ilim talep etmek isteyen araştırmacılar için mühim bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Bu çeviri hareketi daha sonra Güney Fransa, Narbonne, Beziers, Toulouse, Montpellier ve Marsalles gibi yerlere yayılmaya başlamıştır. İlim merkezinin bu yönden yer değiştirmesi, Yahudilerin İslâm kültür ve medeniyeti ile Batı arasında vazgeçilmez bir köprü konumuna gelmesine ve Batı için daha aktif pozisyonda görevler icra etmesine vesile olmuştur. Mütercimlerin Endülüs'ten yapmış oldukları çeviri -ki bu hareket neredeyse tercüme tamamlanmıştı, çünkü haclı seferleri ile doğrudan yapılan çevirilerin yalnızca iki adet olduğu tespit edilmiştir³⁰ ve bilimsel faaliyetlerin Rönesans'ın alt yapısını hazırlayarak neredeyse tüm Avrupalı düşünürlere ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.³¹ Bu sebeple Sourhern gibi bazı düşünürlerin Ortaçağ Batı toplumunda zuhur eden yeniliklerin kökeninin Endülüs olduğunu düşünmelerinde haklı olduğunu söylemek icap eder.³² Çünkü Batının uyuşukluğuna umut olan ve karanlığını aydınlatan meşale vazifesini gören ilk mütercimlerin kahir ekseriyetinin ya doğrudan ya da dolaylı olarak Endülüs medeniyetiyle bir ilişkisi vardır. Daha sarıh bir ifadeyle belirtmek gerekirse bu mütercimlerin en seçkin olanları Endülüs'te yetişmişlerdir. Bu bağlamda Fransa ve İtalya'da kurulan çeviri enstitülerine Endülüs'te yetişmiş Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan mütercimler davet edilerek bilimsel çalışmalar teşvik edilebilmiştir. Batıların, bilimi Endülüs'ten almalarının başka bir yolu ise oraya gönderdikleri öğrencilerin Endülüs medreselerinde gerekli donanımı kazandıktan sonra birçok eseri de beraberlerinde getirip çevirmek suretiyle genç araştırmacılara sunmasıdır.³³ Yaşanan bu değişim ve gelişmelerin merkezinde İbn Rüşd'ün yer aldığını belirtmek gerekir. Yine burada zihni inkılâbı gerçekleştirecek araç ise başta Yahudi mütercimlerin yapmış

³⁰ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 61.

³¹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 54.

³² Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 61.

³³ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 55.

oldukları İbn Rüşd çevirileridir.

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Yahudi felsefesinin daha çok yoğunlaştığı bölgeler, Provenca, İspanya ve İtalya olmuştur. Bu bölgelerde özelde Yahudi felsefesinin genelde felsefenin gelişimi doğrudan veya dolaylı olarak tercüme hareketiyle ilişkili olarak seyrini belirleyebilmiştir. Endülüs'te yaşanan siyasi sorunların beraberinde birçok problemi tetiklemesi ve bundan menfi yönden etkilenen Yahudi cemaatinin muhtelif yerlere göç etmesi çeviri hareketini zaruri kılmıştır. Sözgelimi; bu durumdan muzdarip olan Judah İbn Tibbon (ö. 1190), Provence'da Lune şehrine yerleşerek Saadia (ö. 942) ve Juda Halevi'nin (ö. 1141) Arapça telif ettiği eserleri İbraniceye çevirmeye giriştiği ifade edilmektedir. Judah İbn Tibbon'un çabalarıyla başlayan tercüme hareketi, Tibbon ailesini başta çeviri olmak üzere düşünce mirasının intikali ve yeniden üretimi için tarih sahnesine çıkartacaktır. Ayrıca bu asırlarda, yukarıda da ifade edildiği gibi, Yahudiler bilimsel eserlerin Latinceye çevrilmesinde de çok önemli rol oynamışlardır. Nitekim Hıristiyan Avrupa'da toplumun refahı ile ilim arasında doğrudan ilişki olduğunu fark eden büyük kralların neredeyse tamamı ihtiyaç gördüklerinde doğrudan Latince yazan Yahudi düşünürlerle başvurmaktan çekinmemişlerdir.³⁴ Bu durum her yönüyle ilerlemiş İslâm medeniyeti ile birçok yönden geride kalan Batı toplumu arasında köprü vazifesini gören Yahudilerin icra ettikleri çalışmaların önemini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu çalışmalar, Batı medeniyetinin aydınlanması için meşale görevini görürken, buradaki aslan payının İbn Rüşd'e ait olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Çünkü ileride de görüleceği gibi başta Yahudi mütercim ve düşünürleri olmak üzere Batıda yapılan çalışmaların merkezinde İbn Rüşd vardır.

İbn Rüşd, Aristoteles'in külliyatı üzerine küçük, orta ve büyük³⁵ olmak üzere farklı hacimlerde toplam 38 eser telif etmiştir. O, bu eserleri telif ederken sadece Aristoteles'in muğlâk ve eksik bıraktığı veya onun eserlerinde tutarsız gibi görünen yerleri şerh etmekle kalmamış, aynı zamanda, büyük düşünürle düşünce yolculuğuna çıkmış, rasyonel ile empirik doktrinleri mezcederek yeni bir felsefe inşa etme gayretini göstermiştir. İbn Rüşd, Aristoteles'i anlamaya çalışırken şerh geleneğinin mucidi de olmamıştır. Çünkü daha evvel Afrdisyaslı İskender (ö. 205'ten sonra), Themistius (ö. 388'den sonra), Farabî ve İbn Bâcce (ö. 1138) gibi düşünürler de Aristoteles'in eserlerine yorum getirmişlerdir. Ancak bu şahsiyetler, daha ziyade Aristoteles'in konuya dair düşüncelerini kendi ifadeleriyle açıklama yolunu tercih etmişlerdir. İbn Rüşd ise bu metottan

³⁴ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, 306-307

³⁵ Haris Macic, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyatı: Bir Mukaddime Denemesi", *Mizanü'l-Hak İslâmi İlimler Dergisi* 6 (2018), 27.

farklı olarak Aristoteles'in düşüncelerini cümle cümle ya da paragraf paragraf alıntıyla, bilhassa büyük şerhlerinde konuyu ayrıntılı ele alarak izahatlar getirmiştir.³⁶

İbn Rüşd'ün telif ettiği 38 şerhten 15 tanesi Arapça, 19 tanesi İbranice olmak üzere toplam 34'ünün Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır. Ayrıca eserlerinin tamamını Arapça telif eden İbn Rüşd'ün sadece 28 tanesi bu dille muhafaza edilerek günümüze gelebilmiştir. Bunlardan 15 tanesi Arapça, 4'ü Arapça fakat Arap ve İbrani harflerle, 9'u ise Arapça ancak sadece İbrani harflerle günümüze kadar korunabilmiştir. Eserlerden geriye kalan 10 tanesinin ise ne yazık ki Arapça asılları kaybolmuş, İbranice ve Latince tercümeyle muhafaza edilebilmiştir.³⁷ XIII. yüzyıldan itibaren İbn Rüşd'ün 38 şerhinin³⁸ İbraniceye tercüme edildiği belirtilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün birkaç eseri ancak İbranice-Arapça versiyonu ile bilinmektedir. Bunlar; *Mantık Üzerine Sorular*, *Fizik Üzerine Sorular* ve *Makale fi Cevheri'l-Felek*'tir.³⁹ Bu eserlerin orijinaleri kayıp olup İbranice olarak varlığı korunabilmiştir. Yine *Makale fi İttisal'l-akl* risalesinin aslı kayıptır. Ancak Moses Narboni (ö. 1362) tarafından şerh yapılan anonim bir İbranice çeviride korunmaktadır. Arapça orijinali kayıp olan *Muharriki Evvel* ise Moses ha-Levi (ö. ?) ve İbn Falaqueara (ö. 1295) gibi bazı Ortaçağ İbranice alıntılarla muhafaza edilebilmiştir.⁴⁰ Renan bu tabloya bakarak İslâm felsefesi tarihinde İbn Rüşd'ün düşüncesinin anlaşılabilmesi için İbranice'nin Arapçadan daha gerekli⁴¹ olduğu kanaatine varmıştır. Böyle bir mukayesenin çok sağlıklı olmadığını düşünüyoruz. Ancak İbn Rüşd'ün anlaşılabilmesi için İbranice, Yahudi felsefesi ve düşünürlerin öneminin büyük olduğu muhakkaktır.

İbn Rüşd'ün şerhlerinin Yahudiler arasında bilimsel bilginin ve öğretimin en yetkili⁴² ve güvenilir kaynaklarından biri olarak yer aldığı söylenebilir. Çünkü İbraniceye çeviri faaliyetlerini sistematik olarak başlatan Tibbon ailesi, İslâm dünyasındaki popülaritesinden şüphe duyulmayan İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin (ö. 1111) bilimene veya onların

³⁶ Az, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği, 11-12.

³⁷ Az, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği, 13; Macic, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyatı: Bir Mukaddime Denemesi", 27.

³⁸ Charles Burnet, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 422.

³⁹ İbranice versiyonu için bk. İbn Rüşd, *Averroes' De Substantia Orbis*, 1-58.

⁴⁰ Zonta, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

⁴¹ Renan, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük, 141-142.

⁴² Gad Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky (New York: Cambridge University Press, 2009), 320.

ilimleri yeniden formüle etmesiyle hiç ilgilenmemişlerdir. Bu durumun nedeninin Kalonymus'un (ö. 1328'den sonra) Joseph İbn Kaspi'ye (ö. 1340) gönderdiği mektupta görüldüğü iddia edilmiştir. O burada İbn Sînâ ve Gazâlî'yi, önemli filozoflar olarak addettiği Afrdisyaslı İskender, Farabî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'den ayırmıştır.⁴³ Esasen İbn Meymûn bu yaklaşımın çerçevesini daha evvel öğrencisi Samuel İbn Tibbon'a (ö. 1232) bir mektup göndererek belirtmiştir. O, mektubunda öğrencisine hangi filozofları okuması ve hangilerinden uzak durması gerektiğini açıklar. Daha sonra bu mektubun Yahudi düşüncesinde çok belirleyici olduğu görülecektir. Bu mektupta ifade edildiği üzere en önemli filozof Aristoteles'tir. Onun eserleri mevcut tüm bilimsel kitapların kökü ve temelidir. Ancak o, sadece Afrdisyaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla kâmil anlamda anlaşılabilir. Farabî'nin yazdığı her şeyin kıymetli olduğunu bildiren İbn Meymûn, İbn Sînâ'nın eserleri hakkında ise Farabî'nin eserlerine denk olmadığını, fakat onları okumanın faydalı olabileceğini vurgulamıştır. O, İbn Bâcce için de "sözleri ve eserleri kolay bir filozoftur" yargısında bulunmuştur.⁴⁴ İbn Meymûn'un Samuel İbn Tibbon'a göndermiş olduğu mezkûr mektupla, aynı zamanda hangi filozofların veya felsefî metinlerin Arapçadan İbraniceye tercüme edileceği hususu da büyük ölçüde belirlenmiştir. Fakat yeri gelmişken şunu da ifade etmemiz yerinde olacaktır: İbn Meymûn mektubunda İbn Rüşd ile beraber Afrdisyaslı İskender ve Themistius'u da zikretmesine rağmen sonraki süreçte, çok ilginç bir şekilde, İbn Rüşd haricinde bu kişilere rağbet edilmediği görülmektedir. Bunun yerine İbn Rüşd'ün şerhleri ve düşüncesi ön plana çıkararak onları geride bırakmıştır. Nitekim Aristotelesçi bilimi şarihler üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan mütercimler İbn Rüşd'ün bir iki eseri hariç diğer bütün şerhlerini⁴⁵ onun vefatından çok kısa süre sonra İbraniceye tercüme etmiştir. Yahudi düşünürleri sadece İbn Rüşd'ün eserlerini çevirmekle kalmamış, aynı zamanda, onların üzerine tıpkı İbn Rüşd'ün Aristoteles müktesebatına yaptığı şerhler gibi üst şerhler yazmıştır. Buna mukabil Yahudi toplumunda her ne kadar Afrdisyaslı İskender ve Themistius bir miktar işlenmişse de Antik-Yunan eserlerinin

⁴³ Harvey, "Arabic into Hebrew", 269.

⁴⁴ Steven Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 389; Basem Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", *Revista Espanola de Filosofia Medieval* 24 (2017), 217; Alexander Broadie, "Maimonides (İbn Meymun)", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2017), 2/394.

⁴⁵ Resianne Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky (New York: Cambridge University Press, 2009), 440-441.

tercümelerinden birini bulmak mümkün görünmemektedir. Dahası İbn Rüşd'ün *Devlet* üzerine şerhi hariç, Platon'un (ö. M.Ö 348/347) *Diyaloglar*'ının bile tercümesi yapılmamıştır. Platon'un Yahudi ve Hıristiyan Batı toplumunda tanınması ancak İbn Rüşd'ün şerhi vesilesiyle olmuştur. Yine bu minvalde Arapçaya çevrilmiş birçok Neoplatonculukla alakalı metinlere de çok az ilgi olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁶ Yukarıda ifade edildiği gibi gerek Antik-Yunan şarihlerine gerekse de bu minvaldeki metinlere olan bu yaklaşım, bazı İslâm düşünürlerine karşı da sergilenmiştir. Sözelimi; Harvey'e göre Gersonides (ö. 1344) ve Joseph İbn Kaspi gibi İbn Rüşdçüler, Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın bilimsel yazılara herhangi bir katkısının olmadığını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda İsaac Albalag (ö. 1300), Moses Narboni (ö. 1362) ve Moses İbn Judah gibi Aristotelesçi filozofların İbn Sînâ ve Gazzâlî'yi İbn Rüşd'ün düşüncelerini öğretmek için bir merdiven olarak kullandığı öne sürülmüştür. Çünkü onlara göre en yetkin bilim İbn Rüşd tarafından açıklanan Aristotelesçiliktir. O bakımdan ciddi doğa bilim öğrencilerinin başka yerlere bakmalarına gerek yoktur.⁴⁷ Böyle bir yaklaşıma sahip olan Ortaçağ Yahudi düşünürleri, tercüme edilen İbn Rüşd'ün eserlerini esas alarak felsefi metinler üretmiş ve böylece entelektüel bir konuma gelebilmiştir. Şerhi yapılmaksızın anlaşılması zor⁴⁸ olan Aristoteles eserleri, İbraniceye sadece birkaç kez tercüme edilirken, İbn Rüşd'ün onun eserleri üzerine yazdığı şerhlerin neredeyse tamamı sistematik bir tarzda, özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda İbraniceye defaatle çevrilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla bu çeviri hareketinin merkezinde Aristoteles'in metinleri değil, daha ziyade İbn Rüşd'ün onun külliyatı üzerine yazmış olduğu şerhler vardır.⁵⁰ XIV ve XV. yüzyıllarda özellikle orta şerhler bilim dünyasının en popüler kaynakları arasında yer almaktadır.⁵¹ Bu sebeple yukarıda da işaret edildiği gibi İbraniceden felsefe ve doğa bilimlerini öğrenmek isteyen Yahudi düşünürlerin bu bilimlerini İbn Rüşd'ün büyük katkılarıyla tahsil ettiklerini söyleyebiliriz.

Yahudi mütercimlerin yaptıkları çeviriler vasıtasıyla İbn Rüşd'ün fikir dünyası Batı Avrupa'dan başlayarak tüm Avrupa'ya yayıldığı söylenebilir.

⁴⁶ Harvey, "Arabic into Hebrew", 262.

⁴⁷ Harvey, "Arabic into Hebrew", 269-270.

⁴⁸ İbn Rüşd nefsin tanımı ve mahiyeti konusunda Aristoteles'in açıklama yapacağını belirtmesine rağmen meseleyi eksik bırakmasından yakınmıştır. Bk. İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 3/388.

⁴⁹ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 389.

⁵⁰ Steven Harvey, "The Nature and Importance of Averroes' Middle Comentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought", *Averroes Et Les Averroismes Juif Et Latin*, ed. J.B. Brenet (Paris: Actes du Colloque International, 2005), 271-273.

⁵¹ Harvey, "Arabic into Hebrew", 268.

Bu dönemde yaşamış, hem çeviriler hem de farklı çalışmalarla bu misyona önemli katkılar sunmuş bazı Yahudi düşünürleri şunlardır: Samuel İbn Tibbon, Jacob Anatoli (ö. 1256), Moses İbn Tibbon (ö. 1283'den sonra), Josep Kaspi, Hillel ben Samuel of Verena (ö. 1291), Moses Narboni, Gersonides, Hasdai ben Abraham Crescas (ö. 1410), Joseph Albo (ö. 1444), Don İsaac Abrabanel (ö. 1509), Judah Abrabanel (ö. 1521), Elijah Delmedigo (ö. 1490).⁵² Bütün bu düşünürlerin çalışmaları göstermiştir ki İbn Rüşd bu yüzyıllarda Yahudi düşüncesinin merkezi konumunda yer almayı başaran nadir düşünürlerden biri olmuştur. XIII. yüzyılda ve XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Arapça telif edilen veya Arapçaya tercümesi yapılan bilimsel ve felsefî eserlerin İbraniceye çevrilmesi, Yahudiler arasında zihinsel bir kırılmaya ortam hazırlayarak bilimin ve felsefenin gelişmesine imkân tanımıştır. Bu gelişimin fitilini ateşleyen ilk bilimsel eser, Aristoteles'in Arapçadan İbraniceye tercümesi yapılan *Meteoroloji* adlı eserinin Arapça versiyonu olmuştur. Bu çalışma Samuel İbn Tibbon'un bireysel gayretleri sonucu gerçekleşebilmiştir. Dahası, İbn Tibbon bu eseri tercüme ederken karşılaştığı güçlükleri aşabilmek için Afrdisyaslı İskender ve İbn Rüşd'ün şerhlerine⁵³ bakmak suretiyle eksiklikleri giderebilmiştir.⁵⁴ Bilimin kümülatif olarak gelişmesi ilkesi gereği Samuel İbn Tibbon'dan sonra oğlu Moses İbn Tibbon XIII. yüzyılın ortalarında Aristoteles'in *Meteoroloji*'si ile alakalı İbn Rüşd'ün kısa şerhini, Kalonymus ben Kalonymus ise orta şerhini tercüme etmiştir. Bu tercümelere kısa bir süre sonra Gersonides bu iki şerhi kullanarak *Meteoroloji* üzerine üst şerhini telif etmiştir.⁵⁵ Yine XIII. yüzyılda Judah ben Solomon (ö. 1274) tarafından ansiklopedik bir eser olarak telif edilen *Midrash ha-Hokhmah* ile Shem Tov İbn Falaquera'nın *De 'ot ha-Filosofim* adlı eserlerin ilgili bölümleri İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Meteoroloji*'si üzerine yazdığı şerhin Arapça orijinalinden okudukları yorumlarına dayanır.⁵⁶ İbn Rüşd, bu eseri şerh ederken Aristoteles'in metni ile Afrdisyaslı İskender'in şerhi arasındaki çelişkilere dikkat çekmiştir. Bu sebeple o, her iki filozofun çatışan görüşlerini uyumlaştırarak veya düzelterek ya da açıklayarak üstesinden gelmeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Tibbon, Aristoteles'in metnini yeniden inşa sürecine girerken İbn Rüşd'ün bu çalışmasından oldukça faydalanmıştır. Daha sonra bu konuyla ilgilenmeye devam eden Yahudi mütercimler, İbn Rüşd'ün tenakuzları gidermek adına yapmış

⁵² Şevket Yıldız, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 523.

⁵³ İbn Rüşd, *Averroes' De Substantia Orbis*, 1-58.

⁵⁴ Harvey, "Arabic into Hebrew", 258.

⁵⁵ Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 440-441.

⁵⁶ Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 441.

olduğu kritikleri almak koşuluyla metinleri olduğu gibi tercüme etme yolunu seçmiştir. Hatta İbn Falaquera ansiklopedik eserinde bazı sorunlu yerleri aydınlatmak amacıyla İbn Rüşd'ün iki şerhini ustaca birleştirir.⁵⁷ Bu bağlamda Aristoteles'in *Meteoroloji*'siyle ilgilenmek isteyen Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd'ün metinlerini bu denli yoğun kullanmaları o metinlere olan güveni ve onları yararlı kaynak⁵⁸ olarak görmelerinden kaynaklanmış olabilir.

Samuel İbn Tibbon, Aristoteles'in *Meteoroloji*'sinden sonra İbn Rüşd'ün iki ve oğlu Abdullah'ın ise bir risalesini⁵⁹ birlikte tercüme ederek, İbn Rüşd'e dair çeviri faaliyetinin başlamasına zemin hazırlayacaktır. Her ne kadar İbn Rüşd'ün ağırlığını tam olarak yansıtmasa da bu risalelerin Ortaçağda İbn Rüşd'ün popüler olduğu kanaatinin pekişmesi için önemli bir kanıt olduğu belirtilmiştir. Nitekim bu risalelerin geniş ve uzak coğrafyalara iletiildiği neredeyse standart ders kitapları niteliği kazandığı ileri sürülmüştür. Mezkûr risaleler kimi zaman İbn Tibbon'un şerhiyle birlikte kimi zaman da ondan bağımsız olarak ilgiye mazhar olmuştur. Sözelimi; Gershom ben Solomon'un (ö. XIII. yüzyılın sonlarında) *Sha'ar ha-Shamayim (Gate of Heaven)* adlı popüler ansiklopedisi Ortaçağda çok okunmuş ve 1547'de Venedik'te yayınlanmıştır. Bu eserin popüler olmasının gerekçesi olarak en iyi bilgi kaynaklarından alınan bir tür özet oluşudur. Yazar ele aldığı konulardaki bilgilerin bazılarını bilge İbn Rüşd'den ödünç aldığını söyler. Gershom ben Solomon kitabın üçüncü bölümünde ilâhî ilim ve ruhu ele aldığını ve sonuna İbn Rüşd'e ait metafizikle alakalı bir risale eklediğini belirtir. Bu risalede Samuel İbn Tibbon tarafından tercüme edilen İbn Rüşd'ün *Faal Akulla İttisalinin İmkânı Üzerindeki* adlı kısa risalesidir.⁶⁰ Böylece İbn Rüşd, Gershom ben Solomon'un *Sha'ar ha-Shamayim*'inde kısaltılarak veya Hanokh al-Konstantini'nin *Marot Elohim*'inde uzun uzun alıntılanarak işlenmiştir.⁶¹

Yahudiler arasında Aristotelesçi bilim ve felsefenin sistematik çevirisi Samuel İbn Tibbon'un damadı Jacob Anatoli'ye kadar götürülebilir. Jacob Anatoli, araştırmacıların Aristotelesçi bilim ve felsefeyi doğru ve yerinde anlayabilmesi için onların mantık biliminden başlaması gerektiğini fark

⁵⁷ Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 446.

⁵⁸ Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 446.

⁵⁹ Benzer bilgiler için bk. Burnet, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", 412.

⁶⁰ Colette Srat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (New York: Cambridge University Press, 1985), 232-233.

⁶¹ James T. Robinson, "Soul and Intellect", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky (New York: Cambridge University Press, 2009), 541-542.

eder. Bu bağlamda o, 1232 yılında Napoli’de arkadaşları ile Narbonne ve Béziers’de konuya hevesli entelektüellerin teşvikleriyle İbn Rüşd’ün *Organon*’a ait ilk dört kitabının orta şerhini⁶² İbranceye tercüme etmiştir. Esasen Anadolu, II. Frederick’in İslâm düşüncesini halka yaymak maksadıyla yanına aldığı düşünürlerden biridir. O, *Organon*’un çevirisinden sonra kralın bilime olan tutkusunu ve ondan gördüğü destek ve cömertliği büyük övgüyle anlatmıştır.⁶³ Anadolu sadece bu çevirilerle yetinmemiş, ayrıca İbn Rüşd’ün Batlamyus’un özetini de tercüme ederek Yahudi düşünürlerin astronomi bilimi ile tanışmasını sağlamıştır. *Organon*’la alakalı sistematik çeviriler Anadolu’den sonra devam etmiştir. Kalonymus ben Kalonymus 1313 yılında Provence’da *Organon*’dan geriye kalan iki kitabın orta şerhinin tercümesini tamamlamıştır.⁶⁴ Moses İbn Tibbon 1244-1261 yılları arasında, Provence’da İbn Rüşd’ün *Fizik*, *Kitâbu’s-Sema ve’l-Âlem*, *Kitâbü’l-Kevn ve’l-Fesad*, *Kitâbu’l-Asair’l-Ulviyye*, *De Anima*, *el-His ve’l-Mahsûs* ve *Cevâmiu Mâ Ba’de’l-tabî’a*’yı, bunların yanı sıra *De Anima*’nın orta şerhinin⁶⁵ eksiksiz bir şekilde tercümesini yaparak Yahudilere kazandırmıştır. Dahası, Moses İbn Tibbon’un *Urcuze* gibi tababetle alakalı eserleri de çevirdiği görülmektedir. Onun vasıtasıyla tercüme edilen İbn Rüşd’ün Aristotelesçi külliyatı Batıda en çok dolaşımda olan eserler arasında yerini alacaktır. Buna binaen Abba Mari (ö. 1306) Güney Fransa’nın âlimlerinden oluşan bir grubun, İbn Rüşd’ün tefsirlerine duydukları bağlılık sayesinde zihin dünyalarının aydınlandığı fikrini öne sürmüştür.⁶⁶ Fakat mezkûr bölgede Aristoteles’in eserlerine doğrudan ulaşmak ve onlar üzerinden bilim üretebilmek imkânsız görünecektir. Bu eserler ancak İbn Rüşd’ün müktesebatıyla anlaşılabilir konumuna gelmektedir. Yine aynı dönemde İbn Rüşd’ün eserleri muhtelif başka kişiler tarafından çevrilmeye devam edecektir. Sözelimi; 1259 yılında, Solomon ben Josef, İbn Rüşd’ün *Şerhü’s-Sema ve’l-Âlem* adlı eserini, 1284’te ise Barselonalı Zarachia ben İsaac *Kitâbü’s-Semâ’i’l-tabî’î* şerhlerini, *Şerhü’s-Sema ve’l-Âlem* ve *Mâ Ba’de’l-tabî’a*’nın orta şerhini çevirmiştir. Ayrıca 1298’de Jacob ben Machir *Telhisu’l-Mantık* ve 1300’de *Kitâbü’l-Hayevân*’ın⁶⁷ XI. ve XIX. bölümleri üzerine şerhleri

⁶² Zonta, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”.

⁶³ Renan, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük, 143.

⁶⁴ Harvey, “Arabic into Hebrew”, 260.

⁶⁵ Zonta, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”.

⁶⁶ Gregg Stern, “Philosophy in Southern France: Controversy Over Philosophic Study and The Influence of Averroes upon Jewish Thought”, *Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman (New York: Cambridge University Press, 2003), 287.

⁶⁷ Maouro Zonta, bu eserin çevirisinin 1302’de olduğunu ifade ediyor. İlgili bölüm için bk. Zonta, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”.

tercüme etmiştir. Yeni çevirmenler arasında en başarılı olanlardan biri de Kalonymus ben Kalonymus olduğu söylenebilir. O, 1313-1317 yıllar arasında, Arles’te, İbn Rüşd’ün *Kitâbü’s-Safsata*, *Kitâbü’l-Cedel*, *Kitâbü’l-Burhân*, *Kitâbü’l-Kevn ve’l-Fesâd*, *Kitâbü’s-Sema ve’l-Âlem*, *Kitâbü’l-Asair’l-Ulviyye*, *Fizik*⁶⁸ ve *Metafizik*⁶⁹ şerhlerini ve yukarıda da ifade edildiği üzere *Meteoroloji*’nin orta şerhlerini, ayrıca *Nefs Risalesi* şerhini ve *Munfarık Aklın İnsanla İlişkisi Üzerine* mektubunu⁷⁰ tercüme etmiştir. Böylece Yahudi toplumunda İbn Rüşd’e olan rağbetten bir eserin üç farklı tercümesini görmek mümkün olmuştur. Çünkü XIII. yüzyılın Yahudi araştırmacıları için çeviriler ve ansiklopediler yüzyılı olduğu söylenebilir. Bu dönemde, Tibbon ailesinin dışında; Solomon ben Moses, Abraham İbn Hasdai, Solomon ben Josef, Judah ben Solomon ve İbn Falaquera gibi birçok mütercim ve ansiklopedik yazar⁷¹ Batı Yahudi toplumunda ortaya çıkmış görünmektedir. Renan’a göre bu konuda çok daha ilginç olan durum ise bir eserin çevirisini yapmanın daha evvel yapılmış çevirilerine ulaşmaktan daha kolay oluşudur.⁷²

Aristotelesçi bilimin İbrani dünyasına aktarımındaki bir sonraki aşama İbn Rüşd’ün şerhleri üzerine 1321-1324 yılları arasında Gersonides’in telif ettiği şerhler dizisi olmuştur. Bu çalışmaları sonraki zamanlarda öğrencileri ve meslektaşları devam ettirmiştir. Bu şerhler olmaksızın İbn Rüşd’ün şerhlerinin tam olarak anlaşılmayacağı iddia edilmektedir. Çünkü İbn Rüşd’ün metinlerinin Aristoteles’i açıkladığı gibi bu şerhler de İbn Rüşd’ün şerhlerini açıklama görevini görmektedir. Bu bağlamda Gersonides, *Fizik’in Özeti* eserinin “Önsözünde” İbn Rüşd’ün söyledikleri şeylerin çoğunun çok açık olmasına inandığı halde, onun yeterince açıklamadığı derin şeylerin de var olduğunu belirtir.⁷³ Bu dönemde Gersonides ve arkadaşlarının yanı sıra başka şarih ve mütercimler de olmuştur. Örneğin, Marsilyalı Samuel, 1320-1322’de Beaucaire’de *Nikomakhos’a Etik*’in orta şerhini ve Platon’un *Cumhuriyeti*’ni⁷⁴ çevirmiştir. Bunların yanı sıra Prophyry İsağocisi’nin orta şerhi ve İbn Rüşd’ün *Organon*’un özetinin Arapça-İbranice versiyonu revize etmiştir. Salonlu Moses, 1320’de *Metafizik*’in uzun şerhini, Todros Todrosi ise 1337’de Trinquetaillle’de

⁶⁸ Zonta, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”.

⁶⁹ Maoru Zonta, “The Place of Aristotelian Metaphysics in The Thirteenth Century Encyclopedias”, *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, ed. Steven Harvey (Kluwer Academic Publishers, 2000), 415-417.

⁷⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 144-145.

⁷¹ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 236.

⁷² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 144.

⁷³ Harvey, “Arabic into Hebrew”, 261.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, çev. E.I.J. Rosenthal (New York: Cambridge University Press, 1969), 1; Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 145.

Retorik ve *Poetik* üzerine orta şerhlerin ilk kısmını⁷⁵ *Kitâbü's-Safsata* ve *Kitâbü'l-Cedel*'in şerhlerinin İbraniceye çevirisini yapmıştır. Tortoselu Schem-Tob ben İsaac *Fizik* ve *Nefs* risalelerinin şerhini; Jacob ben Schem-Tob, *Kitâbü'l-Kıyas*'ı; Judah ben Tachin Maimon, *Fizik*, *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem*, *Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd*'ı; Moses ben Tabora ben Samuel ben Schudai, *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem*'i; Salomon ben Mose Algari *Fi'n-Nevm*'i⁷⁶ tercüme etmiştir. Yine Yahudi mütercimler İbn Rüşd'ün din felsefe ilişkisini ele aldığı eserlerini de tercüme etmiştir. Sözgelimi; İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makal* adlı eserinin çevirisi XIII. yüzyılın sonraları XIV. yüzyılın başlarında yapılmıştır. *ed-Damima*'nın iki tercümesi vardır. Biri 1337 civarında Todros Todrosi'nin yaptığı diğeri ise yazarı bilinmemekle birlikte 1472'de yapılan tercümedir. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye karşı yazdığı *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinin ise biri 1328'de Kalonymus ben David ben Todros tarafından diğeri ise aynı zamanda *Sefer ha-Tekumah* adlı eserin yazarı olan anonim biri tarafından yapılmıştır. Yahudi filozof Moses Narboni bu çeviriyi kullanmıştır. Son olarak M. Steincheinder'e göre *el-Keşf*'in ise XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ya da kısa süre önce anonim bir çevirmen tarafından tercümesi yapılmıştır.⁷⁷ Üstelik belirsiz veya tarihi kesin olmayan birçok kişinin çalışmaları eklendiğinde bu konuda devasa bir yoğunluğun olduğu karşımıza çıkacaktır. Böylece bilimsel ve felsefi metinlerin Arapçadan İbraniceye tercüme hareketinin başarısı sayesinde hem tercüme edilen materyallerin çokluğu hem de tercümelerin çoğunun etkileyici doğruluğu ve meydana getirdiği şerhler açısından Yahudilerin uzmanlaşmasına imkân sağlamıştır. Yahudilerin ortaya çıkardığı şerhlerle Aristotelesçi bilime hâkim olmaları ve bilimsel ilerlemeye katkıda bulunmaları mümkün olmuştur.⁷⁸

Son olarak Ortaçağ Avrupasında, Aristoteles'in külliyatına doğrudan ulaşmak mümkün olmamıştır. Ayrıca bu külliyatın bir parçası olan Aristoteles *Metefizik*'inin orijinal metni hiçbir zaman bir bütün olarak Ortaçağda Arapçadan İbraniceye çevrilmemiştir. Ancak bu eserin çoğu kısmına İbn Rüşd'ün eseri *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*'ın Arapça-İbranice versiyonu vasıtasıyla ulaşılmıştır. Ortaçağ Yahudi düşünürleri arasında en önemli kaynak hüviyetini taşıyan İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a*'sı, Aristoteles metafizik bilgisinin aktarılmasında birincil kaynak gibi görünmektedir. İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a* adlı eseri

⁷⁵ Zonta, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought"; Harvey, "Arabic into Hebrew", 260.

⁷⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 145-146.

⁷⁷ Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 217-218

⁷⁸ Harvey, "Arabic into Hebrew", 261.

Aristoteles'in sözlerinin oldukça sadık bir tefsiridir. Metafiziğin neredeyse tam metni İslâm felsefesinin diline ve kavramlarına uyarlanmıştır. Bu nedenle Yahudiler tarafından Aristoteles'in kullanışlı bir ikamesi olarak kolayca sahiplenilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a'sının*⁷⁹ Yahudiler arasında iyi bilindiği görülüyor. Falaquera *De'ot ha-Filosofim*'i metafizik bölümü için ana kaynak olarak kullanmış, daha sonra 1317'de Kalonymus ben Kalonymus tarafından İbraniceye çevrilmiştir. Bu eser aynı zamanda Judah ha Cohen'nin (ö. 1274) ansiklopedisinin metafizik bölümünün ana kaynağı olarak kullanılmıştır. Kalonymus'un orta şerhi tercümesinden XIV. ve XV. yüzyılda Provenca, İtalya ve İspanya Yahudi felsefe literatüründe önemli alıntılarının olduğunu belirtmek gerekir. Buna rağmen Yahudi filozoflar İbn Rüşd'ün diğer birçok şerhinde olduğu gibi orta şerh üzerine üst şerh yazmayı tercih etmemişlerdir. Gersonides'in kayıp bir üst şerhi olduğu ve bu şerhin de orta şerh üzerine yazılan bir eser olduğu ileri sürülmüştür. Ancak son çalışmalar İbn Rüşd'ün uzun şerhini ön plana çıkarmaktadır. Bu durumda *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a'nın* üzerine tek şerh XV. yüzyıl İspanya'sında Abraham Bibago (ö. 1489) tarafından yazılmış demektir. İbn Rüşd'ün orta şerhi yanı sıra uzun şerhi ve özeti de Yahudiler arasında metafizik bilgisi için ikincil kaynak olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün *Cevâmiu Mâ Ba'de't-tabî'a'sı* Musa İbn Tibbon tarafından tercüme edilmiş İbn Falaquera da bunu ansiklopedisi için bir kaynak olarak kullanmıştır.⁸⁰ Böylece İbraniceye yapılan çeviriler sayesinde İbn Rüşd'ün eserleri Ortaçağ Yahudi felsefi düşüncesinin gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.⁸¹

Sonuç

İbn Rüşd; İslam coğrafyasında VIII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar teolojiden felsefeye, tıptan astronomiye, mantıktan matematiğe birçok alanda yoğun çalışmaların yapıldığı bir dönemde dünyaya gelmiş ve bu müktesebatla donanmıştır. Onun çok yönlü yetişmesi, entelektüel bir aileye mensubiyeti halife nezdinde itibar sahibi olmasını ve yüksek makamlara gelmesini sağlamıştır. Bu durumu çekemeyen Mâlikî fukahası konjonktürel davranarak ve halifenin zor durumundan istifade ederek dini ifsat ettiği gerekçesiyle İbn Rüşd'ün cezalandırılmasına neden olmuştur.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'ba'de't-tabî'a*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1-149.

⁸⁰ Zonta, "The Place of Aristotelian Metaphysics in The Thirteenth Century Encyclopedias", 415-417.

⁸¹ Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (New York: Cambridge University Press, 2004), 181-182.

Bununla yetinmeyen fukaha sürgün edildiği beldenin demografik yapısını öne sürerek İbn Rüşd'ü Yahudi olmakla suçlamıştır. Fakat İbn Rüşd'ün nesebi ve inancıyla ilgili bize gelen malumatın neredeyse tamamı birlikte değerlendirildiğinde onun itibarlı Müslüman bir aileye mensup olduğu İslâm hukukuyla yönetilen ülkede kendisi de dâhil olmak üzere aile mensuplarının kadılık görevini ifa ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür eleştirilerin, İbn Rüşd'ün gerçekten bir Yahudi olduğuna inanıldığından değil, onun halife nezdinde oluşan itibarını zedelemek için yapıldığını düşünüyoruz. Öte yandan İbn Rüşd'ün Yahudilerin yoğun yaşadığı bir beldeye sürülmesi, Yahudi telebelerinin olması ve Yahudi düşüncesinde ikinci Musa olarak bilinen İbn Meymûn'un onu güçlü bir şekilde tavsiye etmesi gibi nedenler onun Yahudi entelektüel dünyasının en etkili kişilerinin başında olmasını sağlamıştır. Bu nedenle onun Aristoteles üzerine yazdığı küçük, orta ve büyük şerhlerin tamamının ve kendisinin Aristoteles'ten bağımsız olarak telif ettiği özgün eserleri de dâhil olmak üzere çoğu eserinin vefatından çok kısa bir süre sonra İbraniceye çevrildiğini görüyoruz. Yahudi düşünürlerin Aristoteles'ten ziyade İbn Rüşd'ü tercüme ettiği görülmektedir. Böylece onun felsefi düşüncesinin Aristoteles'i gölgede bırakacak bir konuma ulaştığı söylenebilir. Çünkü Aristoteles'in bazı meseleleri yarım ve muğlâk bırakması ve teolojiyle uyuşmayan doktrinler savunması onları bu problemleri gideren İbn Rüşd'ü okumaya sevk etmiştir. Bu durumun tercüme süreci boyunca hep diri olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Yahudi düşünürlerin telif ettiği eserlerde İbn Rüşd, doğrudan veya dolaylı olarak belirleyici bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yazması gibi Yahudi düşünürlerin de onun eserleri üzerine şerhler telif etmesi meselenin önemini açıklar niteliktedir. Bu anlamda Tibbon ailesinin isabetli bir tercihle çeviride İbn Rüşd'ü seçmelerinin Yahudi düşüncesi için bir kırılma noktası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbraniceye tercüme faaliyetinde kritik rol alan Tibbon ailesinin yakın coğrafyada yaşaması ve böylece Samuel İbn Tibbon'un doğrudan İbn Rüşd'ü tercih etmesi son derece etkili olmuştur. Dolayısıyla Samuel İbn Tibbon kendisinden sonra hem Tibbon ailesi hem de diğer Yahudi mütercim ve düşünürler için İbn Rüşd'ü tercüme etme konusunda belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Yahudi toplumunda İbn Rüşd tercüme o kadar artmıştır ki onu tercüme etmek var olan tercümelere ulaşmaktan daha kolay hale gelmiştir. Bu durum İbn Rüşd'ün doğrudan Yahudi düşüncesini belirlemede ana aktör konumuna getirdiğini görüyoruz. Bu tarihten sonra İbn Rüşd Yahudi düşüncesinde eser telif edenlerin birincil kaynağı olmuştur. Böylece onun düşüncesinden bağımsız Yahudi düşüncesi anlaşılamayacağı gibi Yahudi düşünürleri ve çalışmaları olmaksızın onun etkisi de tam olarak ortaya konulamaz. Bütün

bunlardan hareketle İbn Rüşd'ün hem Yahudi düşüncesini hem de Yahudi filozoflarını önemli ölçüde etkilediğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Arıcan, M. Kazım. “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 225-252.

Arkan, Atilla. “Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 1-23.

Avcı, Necati. “İbn Rüşd’ün Hayatı Eğitim-Öğretimi ve Eserleri”. *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (Mart 1994), 195-207.

Az, Mehmet Ata. *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Burnet, Charles. “Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslâm Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 405-438. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.

Butterworth, Charles E. “İbn Rüşd’ün Aristo’nun Topikleri, Retoriki, Poetik Üzere Üç Kısa Şerhi”. çev. Metin Özdemir. *Kelam Araştırmaları* 7/2 (2009), 81-134.

Broadie, Alexander. “Maimonides (İbn Meymun)”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/393-408. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2017.

Dönmez, Süleyman. “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi”. *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*. ed. Seyfi Kenan. 159-175. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Cabiri, Muhammed Abid. “İbn Rüşd’ün Değişim ve Islah Projeleri”. çev. Galip Yavuz. *Eskiye Dergisi* 17 (İlk Bahar 2010), 114-116.

Erkızan, Hatice Nur. “İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine”. *Journal of Islamic Research* 21/2 (2010), 73-82.

Etuk, Anthony Raphael. “Revisiting Averroes Influence on Western Philosophy”. *A Journal of Contemporary Research* 19/1 (March 2022), 174-194.

Fierro, Maribel. “Ibn Rushd al-Hafid (Averroes) and His Exile to Lucena: Jewish Ancestry, Genealogy and Force Conversion”. *Al-Qantara* 38/2 (Diciembre 2017), 131-152.

Fontaine, Resianne. “Exhalations and Ather Meteorological Themes”. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky. 434-449. New York: Cambridge University Press, 2009.

Freudenthal, Gad. “Cosmology: The Heavenly Bodies”. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky. 302-361. New York: Cambridge University Press, 2009.

Garaudy, Roger. *Endülüs’te İslâm*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2018.

Harvey, Steven. “Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought”. *Medieval Jewish Philosophy*. ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman. 258-280. New York: Cambridge University

Press, 2003.

Harvey, Steven. “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslâm Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 383-404. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.

Harvey, Steven. “On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan’s Averroés Et l’averroïsme Revisited”. *Jewish Studies Quarterly* 7/2 (2000), 100-119.

Harvey, Steven. “The Nature and Importance of Averroes’ Middle Commentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought”. *Averroes Et Les Averroïsmes Juif Et Latin*. ed. J.B. Brenet 257-273. Paris: Actes du Colloque International, 2005.

İbn Rüşd. *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*. çev. E. I. J. Rosenthal. New York: Cambridge University Press, 1969.

İbn Rüşd. *Averroes’ De Substantia Orbis*. çev. Arthur Hyman. Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986.

İbn Rüşd. *Averroes’ Three Short Commentaries on Aristotle’s Topics, Rhetoric and Poetic*. çev. Charles E. Butterworth. Albany: New York Press, 1977.

İbn Rüşd. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. çev. Richard C. Taylor. 1-3 Cilt. New Haven: Yale University Press, 2009.

İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ Ba’de’î-tabî’a*. çev. Muhittin Macit. 1 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2021.

İbn Rüşd. *Telhîsu Mâ Ba’de’î-tabî’a*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

James T. Robinson, “Soul and Intellect”. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. ed. Steven Nadler - T. M. Rudavsky. 524-558. New York: Cambridge University Press, 2009.

Karlığa, Bekir. *Batı’yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.

Karlığa, Bekir. “İbn Rüşd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/254-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Küken, Gülnihâl. *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Libera, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Basım, 2021.

Macit, Haris. “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyyatı: Bir Mukaddime Denemesi”. *Mizanü’l-Hak İslâmî İlimler Dergisi* 6 (2018), 11-42.

Mahmud, Basem. “Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation”. *Revista Espanola de Filosofia Medieval* 24 (2017), 215-231.

Memiş, İbrahim. “İbn Rüşd’ün Tehafüt Et-Tehafüt Adlı Eserinde Allah-Âlem İlişkisi”. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlim Mecmuası* 06 (Eylül

2006), 65-100.

Morenban, John. "Ernest Renan and Averroes: The Story of a Misinterpretation". *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. ed. A. Akasoy - G. Giglioni. 273-283. UK: Springer, 2013.

Nejjar, İbrahim Yusuf. "İbn Rüşd's Theory of Rationality". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), 191-216.

Özdemir, Mehmet. "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs". *Diyanet İlmî Dergisi* 48/3 (2012), 6-30.

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2018.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Sırat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press, 1985.

Stern, Gregg. "Philosophy in Southern France: Controversy Over Philosophic Study and The Influence of Averroes upon Jewish Thought". *Medieval Jewish Philosophy*. ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman. 281-303. New York: Cambridge University Press, 2003.

Taylor, Richard C. "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 180-200. New York: Cambridge University Press, 2004.

Topaloğlu, Aydın. "Doğu-Batı Felsefe Etkileşiminde İbn Rüşd be St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması". *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1996), 190-194.

Yıldız, Şevket. "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 509-528.

Yıldız, Şevket. "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol". *İstem* 13 (2009), 51-68.

Zonta, Mauro. "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2024. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Wednesday February 21, 2024.

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/arabic-İslāmİc-judaic/>>.

Zonta, Maoru. "The Place of Aristotelian Metaphysics in The Thirteenth Century Encyclopedias". *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, ed. Steven Harvey. 414-426. Kluwer Academic Publishers, 2000.

Wasserstrom, Steven M. "İslāmî Sosyal ve Kültürel Bağlam". çev. Abdullah Şevki. *Yahudi Felsefesi Tarihi*. ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman. 107-129. Ankara: Hece Yayınları, 2018.

Watt, W. Montgomery. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.

Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

Qedirova, Rena. “Gazali ve İbn Rüşd’de Din Felsefe Münasebeti”. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlim Mecmuası* 5 (Mart 2006), 155-172.

An Attempt to Understand Islamic Arts with Deconstruction

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ Yaşar Özrili

Dr. / PhD.

<https://orcid.org/0000-0003-4495-0705>

yoizrili@gmail.com

Öz

Yapısöküm bir bütünü yok etmek değil, onun nasıl inşa edildiğini anlamaktır. Önce onu parçalara ayırmak ve sonra bütünü anlamaya çalışmaktır. Paradoksal durumlar yaratmak ve onu yeniden inşa etmek için yapıbozuma uğratılan sanat eserine yönelik bir tür özeleştiri olarak da düşünülebilir. Köktencilğin, klişelerin yıkılması, geleneksel düşünce kalıplarının kırılarak İslâm sanatının ilham jargonunda yeni yollar ve farklı motivasyon metodolojileri aranmasıdır. Bu çalışma, İslâm sanatlarında dekonstrüksiyon uygulamalarının nasıl yapılacağına ya da İslâm sanatlarında dekonstrüksiyonun hangi yöntemlerle gerçekleştirilebileceğine dair teknik bir yol haritası değildir. Aksine 21. yüzyıl bilincinin düşünme, algılama, dünyayı yorumlama gücü vb. perspektifinden İslâm sanatlarının mimari, metal, ahşap, taş, tuğla, çini, seramik, hat, minyatür, tezhip, cilt, ebru vb. süsleme ve bezeme unsurlarının yeniden değerlendirilmesi ve yapıbozuma uğratılmasıyla bazı düşünsel boşlukların, çelişkilerin ve bilgi kirliliklerinin bulunabileceği hipotezine dayanmaktadır. Kült, kanonik klişelerin, yapıların, kompozisyonların tersine çevrilmesidir. Nitekim kültürel ve sanatsal etkileşim üzerine yapılan bir yapıbozum örneğinde, farklı sorularla yeni cevaplar elde edilebileceği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Yapısöküm, İslâm Sanatları, Selçuklu, Mimari, İkonografi.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Attempt to Understand Islamic Arts with Deconstruction*

Research Article

Received: 20 January 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

Deconstruction is not about destroying a whole, but about understanding how it is constructed. It is first taking it apart and then trying to understand the whole. It can also be considered as a kind of self-criticism towards the work of art, which is deconstructed to create paradoxical situations and reconstruct it. It is the breaking down of fundamentalism, of stereotypes, of traditional thought patterns, and the search for new ways and different motivational methodologies in the inspiration jargon of Islamic art. This study is not a technical roadmap on how to apply deconstruction in Islamic arts or the methods by which deconstruction can be realized in Islamic arts. On the contrary, it is based on the hypothesis that some intellectual gaps, contradictions and information pollution can be found by re-evaluating and deconstructing the ornamental and decorative elements of Islamic arts such as architecture, metal, wood, stone, brick, tile, ceramic, calligraphy, miniature, illumination, illumination, binding, marbling, etc. from the perspective of the 21st century consciousness thinking, perception, power to interpret the world, etc. Cult is the reversal of canonical clichés, structures, compositions. Indeed, in an example where cultural and artistic interaction is deconstructed, it is demonstrated that new answers can be found with different questions. Deconstruction in Islamic art is a movement that shows that art is not only an aesthetic experience, but also carries historical, cultural and political meanings, since it is the acknowledgment of the influences of different cultures and traditions rather than a single universal art form.

Keywords: Art History, Deconstruction, Islamic Arts, Seljuk, Architecture, Iconography.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The works of art created are shaped by the intellectual reality and social acceptance of the artist of each period. The works that the authority transforms into an anthology of ideas through standardization efforts are also condensed by moving in a certain line. According to deconstruction, it states that one should not be prejudiced and preconceived, that one should act with common sense, and that trying to understand an exhibited work to the extent of its comprehensibility is akin to reconstructing that work.

Deconstruction is a series of poststructuralist procedures applied in various fields from philosophy to literature. When deconstructing a finding, the aim is to reconstruct that finding. Questionable meanings and concepts can be more clearly identified through deconstruction. In this way, differentiation and contradictions in concepts are identified. With deconstruction, concepts are evaluated descriptively within the framework of Derrida's ideas. Derrida's well-known proposition "there is nothing outside the text" forms the backbone of the proof. Derrida also tried to deconstruct the concepts of belief and absolute truth through deconstruction. Another point Derrida emphasized was to examine the Kantian distinction between aesthetics and non-aesthetics.

Deconstruction in Islamic art deals with traditional Islamic art forms or motifs by analyzing or transforming their traditional meanings. It questions and reinterprets the norms and patterns of traditional Islamic art. This approach is usually accomplished by dismantling existing structures or motifs, then reorganizing or transforming them.

Deconstruction helps to develop a more nuanced understanding by questioning stereotypes and examining the historical, cultural and political contexts of art. In this way, one can better see how Islamic art has developed and carried different meanings in different geographies and time periods. Deconstruction in Islamic art can involve the use of ambiguous or contradictory meanings and forms, often without clear boundaries or definitions. This can cause viewers or observers to have an unorthodox experience, which can lead them away from certain norms or expectations of traditional Islamic art. In deconstruction, it is possible to rediscover the original logic of construction of an architectural structure. In this context, the experience of putting together the fragments of tile and ceramic art

allows new insights to be gained during the realization of this opening. The arrangement of the bricks and the combinations reconstructed with these bricks are meant both to understand the logic of the mechanical installation and to test new ways of thinking in the way ornamental forms are created. Because, as the name suggests, a tear can be sewn back together, but it is difficult to rebuild a torn or badly damaged whole. The process of reconstruction is also an attempt to create a different signification.

In this research, examples of deconstruction Seljuk Period metal art, manuscripts, tile ceramic art and various materials of the Ottoman Period are discussed. In the processes of restoration, repair, maintenance, etc., it can be learned more clearly how these works were created during the renovation. The relationships between artistic signs and signifiers, the temporal and spatial definitions of the elements that make up the whole point to the basic logic of deconstruction. Islamic arts are an artistic tradition influenced by the fundamental principles and teachings of Islam. These arts reflect the values of Islam such as tawhid, justice, equality and beauty. The structural characteristics of Islamic arts show how these arts are influenced by the fundamental principles of Islam. Geometric motifs, floral motifs, arabesque, writing, pencil work and architecture will be discussed in this section.

This study is not a technical roadmap on how deconstruction can be applied in Islamic arts or the methods by which deconstruction can be carried out in Islamic arts. It is based on the hypothesis that some intellectual gaps, contradictions and information pollution can be found by re-evaluating and deconstructing the ornamental and decorative elements of Islamic arts such as architecture, metal, wood, stone, brick, tile, ceramic, calligraphy, miniature, illumination, binding, marbling, etc. from the perspective of the 21st century consciousness' thinking, perception, power to interpret the world, etc. In these selected works, how deconstruction will be realized and the intellectual importance of these practices in art history are tried to be mentioned. Then, the relationship between deconstruction and art, the prohibition of depiction and the views put forward by some orientalist circles about Islamic arts were re-evaluated and the necessity of considering them as an argument against deconstruction was emphasized.

Deconstruction in Islamic art is an important movement that shows that art is not only an aesthetic experience, but also carries historical, cultural and political meanings.

Yapısöküm ile İslâm Sanatlarını Anlama Denemesi

Geniş Özet

Oluşturulan sanat eserleri, her dönemin sanatçısının düşünsel gerçekliği ve toplumsal kabulleri ile şekillenir. Otoritenin standartlaştırma çabalarıyla bir fikir antolojisine dönüştürdüğü eserler de belli bir çizgide hareket ederek yoğunlaştırılır. Yapıbozumu, önyargılı ve peşin hükümlü olmamak gerektiğini, sağduyu ile hareket edilmesi gerektiğini, sergilenen bir eseri anlaşılabilirliği ölçüsünde anlamaya çalışmanın o eseri yeniden inşa etmeye benzediğini belirtir.

Yapısöküm, felsefeden edebiyata kadar çeşitli alanlarda uygulanan bir dizi postyapısalcı işlemdir. Bir bulguyu yapıbozuma uğrattırken, o bulguyu yeniden inşa etmek amaçlanır. Şüpheli anlamlar ve kavramlar yapıbozum yoluyla daha net bir şekilde tespit edilebilir. Bu sayede kavramlardaki farklılaşma ve çelişkiler tespit edilir. Yapısöküm ile kavramlar Derrida'nın fikirleri çerçevesinde betimsel olarak değerlendirilir. Derrida'nın çok bilinen "metnin dışında hiçbir şey yoktur" önermesi ispatın omurgasını oluşturur. Derrida yapıbozum yoluyla inanç ve mutlak hakikat kavramlarını da yapıbozuma uğratmaya çalışmıştır¹. Derrida'nın üzerinde durduğu bir diğer nokta ise Kantçı estetik ve estetik olmayan ayrımını irdelemek olmuştur.

İslâm sanatında yapısöküm, geleneksel İslâm sanatı formlarını veya motiflerini, onların geleneksel anlamlarını çözümleyerek veya dönüştürerek ele alır. Bu, geleneksel İslâm sanatının normlarını ve kalıplarını sorgulayarak, onları yeniden yorumlar. Bu yaklaşım, genellikle mevcut yapıları veya motifleri parçalara ayırarak, ardından bunları yeniden düzenleyerek veya dönüştürerek gerçekleştirilir.

Yapısöküm, klişeleri sorgulamak ve sanatın tarihsel, kültürel ve politik bağlamlarını inceleyerek daha nüanslı bir anlayış geliştirmeye yardımcı olur. Bu sayede, İslâm sanatının farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde nasıl geliştiğini ve farklı anlamlar taşıdığını daha iyi görülebilir. İslâm sanatında yapısöküm, eserlerin genellikle belirgin sınırları veya tanımları olmayan, belirsiz veya çelişkili anlamlar ve formlar kullanmasını içerebilir. Bu, izleyicilerin veya gözlemcilerin alışılmışın dışında bir deneyim yaşamasına neden olabilir ve bu da onları geleneksel İslâm sanatının belirli normlarından veya beklentilerinden uzaklaştırabilir.

¹ Hayrullah Yanık, "Yapısöküm Üzerine Birkaç Not", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1/2 (2016), 91-98.

Yapısökümde, mimari bir yapının ilk inşa mantığını yeniden keşfetmek mümkündür. Bu bağlamda, çini ve seramik sanatının parçalarını bir araya getirme deneyimi, bu açılışın gerçekleştirilmesi sırasında yeni bilgiler edinilmesini sağlar. Tuğlaların dizilişi ve bu tuğlalarla yeniden oluşturulan kombinasyonlar, hem mekanik tesisatın mantığını anlamak hem de süsleme formlarının oluşturulmasında izlenen yol sırasında yeni düşünme biçimlerini test etmek içindir. Çünkü adından da anlaşılacağı üzere bir yırtık yeniden dikilebilir ancak yırtılmış ya da ağır hasar görmüş bir bütünü yeniden inşa etmek zordur. Yeniden inşa süreci aynı zamanda farklı bir anlamlandırma yaratma girişimidir.

Yapısöküm, İslâm sanatlarında kült ve kanonik kabul edilen yerleşik zihniyetlerin, kalıpların, yapıların ve dekoratif kompozisyonların tersine çevrilmesi gerekliliğine ve bunu etkileyen faktörlerin altında yatan motivasyon ve denklemin diyalektik bir bakış açısıyla sökülerek gözden geçirilmesi gerekliliğine dikkat çekmek yeni bir çözümleme gayretidir.

Bu çalışmada İslâm mimarisi, Selçuklu Dönemi maden sanatı, el yazmaları, çini seramik sanatı ve Osmanlı Dönemi'nin çeşitli malzemeleri ele alınmıştır. Eserlerin restorasyon, onarım, bakım vb. süreçlerinde, bu eserlerin nasıl oluşturulduğu yenileme sırasında daha net öğrenilebilmektedir. Sanatsal göstergeler ve gösterenler arasındaki ilişkiler, bütünü oluşturan unsurların zamansal ve mekânsal tanımları yapıbozumun temel mantığına işaret etmektedir. İslâm sanatları, İslâm'ın temel ilke ve öğretilerinden etkilenen bir sanat geleneğidir. Bu sanatlar İslâm'ın tevhid, adalet, eşitlik ve güzellik gibi değerlerini yansıtır. İslâm sanatlarının yapısal özellikleri, bu sanatların İslâm dininin temel ilkelerinden nasıl etkilendiğini göstermektedir. Geometrik, bitkisel motifler, arabesk, yazı, kalem işi ve mimari bu bölümde ele alınacaktır.

Bu çalışma, yapısökümün İslâm sanatlarında nasıl uygulanacağına ya da İslâm sanatlarında yapısökümün hangi yöntemlerle gerçekleştirilebileceğine dair teknik bir yol haritası değildir. İslâm sanatlarının mimari, metal, ahşap, taş, tuğla, çini, seramik, hat, minyatür, tezhip, cilt, ebru vb. süsleme ve bezeme unsurlarının 21. yüzyıl bilincinin düşünme, algılama, dünyayı yorumlama gücü vb. perspektifinden yeniden değerlendirilmesi ve yapıbozuma uğratılmasıyla bazı düşünsel boşlukların, çelişkilerin ve bilgi kirliliklerinin bulunabileceği hipotezine dayanmaktadır. Ayrıca yapısöküm ve sanat ilişkisi, tasvir yasağı ve bazı oryantalist çevrelerin İslâm sanatları hakkında ileri sürdükleri görüşler yeniden değerlendirilmiş ve bunların yapısöküme karşı bir argüman olarak ele alınmasının gerekliliği vurgulanmıştır.

Yapısöküm, sanat eserlerine yeni ve farklı bakış açıları sunarak, sanatçıların ve tasarımcıların ilham almasına ve yeni eserler üretmesine

katkıda bulunabilir. Bu sayede, İslâm sanatının günümüz sanatında ve tasarımda yeni yorumlar kazanmasına ve canlı kalmasına yardımcı olabilir. Yapısöküm, sanat eserlerinin sadece estetik değerinden öte, daha derin anlamlar ve mesajlar da taşıyabileceğini ortaya çıkarabilir. Sembolleri, motifleri ve formları analiz ederek, sanatçının neyi iletmeye çalıştığının ve eserinin hangi bağlamlarda yorumlanabileceğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Bu sayede, İslâm sanatının sadece dinî değil, aynı zamanda sosyal, politik ve felsefî boyutları da keşfedilebilir.

İslâm sanatında yapısöküm, sanatın sadece estetik bir deneyim olmadığını, aynı zamanda tarihî, kültürel ve politik anlamlar taşıdığını da gösteren önemli bir akımdır.

Introduction

In the broadest context of use, it is the subjection of almost all kinds of disciplines such as philosophy, literature, art, politics, law, ethics, etc. to an act of deconstruction and reconstruction through the interpretation of their internal and external structure. Deconstruction is a concept and approach used in Continental European philosophy since the middle of the 20th century, first by the German philosopher Martin Heidegger (d. 1976) and later by the French philosopher Jacques Derrida (d. 2004) with new and different meaning contents.² With Derrida's philosophy, there are conditions for deconstruction, for a whole to have unity. These are "to emphasize what is thrown out, inevitable dissolution, double meaning, polysemy, plurality of meaning, plural origin, generative repetition, repetition"³

"Derrida agrees with the structuralist approach by talking about the structure of a language based on opposites. Derrida states that opposing views will lose their original meaning that they were conceived in the work on the contradiction of each other. There is also a relationship between dominance with the contrast between concepts. While one of the two ideas is dominant, the other is assembled as a concept. The dominant idea has built its meaning on the contrast of the other intellectual concept.⁴ By drawing attention to these contrasts, Derrida was one of those who argued that Western opinion constructs itself on contrasts of the entire historical dimension. Opposite concepts such as North-South, East-West, being-absence, male-female, white-black, etc. attain their ultimate meaning in about a state of domination within the composition.⁵ It can be said that many of Derrida's works contain criticisms against Husserl (phenomenology) Saussure (linguistics) Lacanian (psychoanalysis) and Levi Strauss (structuralism).⁶

As practiced by Jacques Derrida, deconstruction avoids mistakes. It is the result of Krauss' critical methodology. First of all, deconstruction constantly problematizes its own status. Derrida's concepts are unstable statements about sign, meaning and signification are open reinterpretation and reconstruction. Derrida's terms such as "difference", "blind origin", "anguistia" and "force" have multiple and often contradictory sets of

² Erdal Yıldız, "Yapısöküm Nedir", *Tübitak Ansiklopedisi* (Erişim: 12 Kasım 2022), 12.

³ Zeynep Direk, "Derrida ve Laiklik Temaşa", *Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1 (2014), 39-60.

⁴ Ömer Demir, *İktisat Metodolojisi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 204.

⁵ Cahide Bayraktar, "Postmodernizm ve Ekonomideki Uzantıları", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2014), 11.

⁶ Türkan Orman, "Jacques Derrida'nın Düşüncesinde Dil", *Yeditepe Üniversitesi Ki-lihya Felsefe Dergisi* 1 (2015), 61-81.

referents. Second, Derrida suppresses neither history nor the real world as possible places⁷ Deconstruction was born out of and was a reaction to the modernist style. In literary criticism in the 1940s, 50s and 60s, modernist criticism was called formalism (Eastern Europe), New Criticism (US and UK) or, especially, structuralism (France).

Alpyağıl has identified a sequence of items regarding deconstruction: Deconstruction is carried out to ask different and new questions, to create deeper possibilities and perspectives to the previous questions. In this respect, deconstruction is a new attempt rather than a conclusion. In addition, deconstruction, which is based on certain conventions, is to produce new ideas subject to tradition and to try to put these ideas back into action. In another article on deconstruction, it means creating new openings by considering both attitudes without struggling with the dualistic alternatives that arise from behaviors with one aspect.⁸

Re-reading Islamic arts theoretically with the theory of deconstruction and dialectical interpretations through works of art can open new horizons for those interested in this field. By deconstructing Islamic arts in each of the fields of art such as architecture, miniature, calligraphy, tile, metal, etc. intellectual, analytical reasoning can be handled by retrospective, deductive method. In addition to this, concrete results can be obtained through deconstruction by filling in some question marks and gaps by extracting and questioning the actors of different beliefs, culture, art, etc. that shape and nourish Islamic arts. Especially the prohibition of depiction and the views put forward by some orientalist circles about Islamic arts have been considered as real information by readers for many years. However for these views to have the value of truth, they need to be deconstructed fundamentally to eliminate some unfounded and exaggerated considerations.

In terms of the climate of Islamic thought, the issue of orientalism, which is also considered to be deconstructed, requires a revision of some of its texts by making use of retrospective history, philosophy, sociology, etc. sciences. Many foreign academics are a bit sentimental in their studies of Eastern culture with their sympathy for the ancient Greek world. The art of the classical period takes reference from nature and adapts man to this environment. The attitude of these orientalists is to consider Eastern society as insufficient in terms of civilization. In this respect, the culture of the classical era, seen as more affluent in the memory of some orientalist

⁷ Matthew Biro, "Art Criticism and Deconstruction: Rosalind Krauss and Jacques Derrida", *Art Criticism* 6/2 (1990), 33-47.

⁸ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesinde Yapıbozum* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006) 78.

circles, is the main source of depiction. Therefore, these scholars point to classical art as the best constructor of the figure.⁹

Deconstruction explores the basic motivation for the formation of Islamic arts in different ways. In addition to this, the aim is to offer a wide selection of stimuli to the viewers while introducing the works of Islamic art exhibited in museums, and to re-evaluate the consciousness that shaped Islamic arts, taking into account the fact that the consciousness that shaped Islamic arts may have been structured by a cognitive experience mixed with various ethnic environments, geographies, cultural backgrounds, beliefs, value judgments, as well as sacred texts.

From an iconographic point of view, some examples of Seljuk Period mining art, manuscripts, tile and ceramic art, and then examples of ornamental elements in various materials of the Ottoman Period are mentioned. In these selected works, it has been tried to touch upon how deconstruction will be carried out and the importance of the results of these applications in terms of art history, both technically and philosophically. In addition, this review draws attention to the relationship of deconstruction with art, the prohibition of depiction and the necessity of considering the views put forward by some orientalist circles about Islamic arts as a counter-argument for their re-evaluation and deconstruction.

In this research, since the splendor of Islamic arts and their appeal in international art circles are mostly on the agenda with their architectural works and some handicraft objects, it is foreseen that deconstruction in these areas may yield important results. Deconstruction can reveal new findings for the iconographic analysis of ornamental compositions in architecture and some handicraft works. In short, it can be said that deconstruction in art is asking new questions and touching unseen points.

1. Deconstruction and Art

The most distinguished event that makes art different from non-art is the need to insist that it has an environment. Artists such as Dan Graham, Francis Bacon, Marcel Duchamp, Valerio Adami, Jasper Johns, etc. have also argued that art, which they call accessing beyond the visible, has a deconstructive attitude. Because these artists are among the artists who interpreted Derrida's deconstruction system and adapted it to their Works.¹⁰ According to Derrida, he emphasizes that the limits of works of art should be evaluated from a philosophical point of view, and in this sense there can be no difference between them and art. In this respect, Derrida believes in

⁹ Erica Cruikshank Dodd, "The Image of the World: Notes on The Religions Iconography of Islam", ed. Eva R. Hoffman, *Late Antique and Medieval Art of The Mediterranean World* (Wiley-Blackwell Publishing, 2007), 185.

¹⁰ Nimet Keser, *Sanat Sözlüğü* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009). 22.

the necessity of deconstructing works of art. The logic of deconstruction, which treats artistic findings as a signifier, the discourse of the work as a signifier, and the enriched world of meaning as a signified, tends to eviscerate the signifier by reducing the signified to the signifier in order to disrupt the logic of structure by analyzing and disassembling works of art.¹¹

In this context, the things expressed by the signifiers used in the field of art can have many meanings. In this context, Derrida's deconstruction theory is to reveal new meanings with a multiplication and expansion of meaning in terms of meaning. This enriches human perception and comprehension. For example, a black dog can depict not only an animal but also loyalty and aggression. Derrida's deconstruction and similar subject examples are envisioned as a source of production for artists.¹²

According to the author, he "draws on a close reading of these texts to question the widespread tendency to treat allegory as a static dichotomy between deconstruction and dialectic, between allegory and symbol. The problem of allegory, and implicitly the problem of symbol, has been an important feature of the art historical debate in recent decades, and is relevant in debates about modernism and postmodernism, as well as in debates about method, among others. The argument takes into account the claim - common to both supporters and detractors - that allegory is an "unmediated structure" against the "immediacy" of a symbol. In art theory polemics, the opposition of symbol and allegory often reproduces a methodological argument between dialectics and deconstruction, respectively expresses."¹³

The principle that any part of deconstruction entails the whole deconstruction should influence the philosophical understanding of art, which is usually subsumed under the rubric of aesthetics. In principle, there can be no deconstructive aesthetics (no more than there can be a deconstructive ethics or epistemology. Aesthetics in general is mortgaged to sensory perception, and from Derrida's very early days "there is no perception". Hence his interest in the blink, blindness and the property of drawing.¹⁴

Deconstruction is a series of poststructuralist procedures in various fields from philosophy to literature. While deconstructing a finding, it is

¹¹ Meryem Uzunoğlu, "Dekonstrüktif Çağdaş Sanat Uygulamaları", *YEDİ: Sanat, Tarsarım ve Bilim Dergisi* 21 (2019), 21-31.

¹² Semih Aytekin, *Resim Sanatında Yaratıcı Bir Tutum Olarak Yapısöküm* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 24.

¹³ Gail Day, "Allegory: Between Deconstruction and Dialectic", *Oxford Art Journal* 22/1 (1999), 103-118.

¹⁴ Geoffrey Bennington, "Interrupted Aesthetics: The Art of Deconstruction", *Oxford Literary Review* 36/1 (2014), 19-35.

aimed to reconstruct that finding. Doubtful meanings and concepts can be identified more clearly through deconstruction. In this way, differentiation and contradictions in concepts are identified. With deconstruction, concepts are evaluated descriptively within the framework of Derrida's ideas. Derrida's well-known proposition "There is nothing outside the text" forms the backbone of the proof. Derrida also tried to deconstruct the concepts of belief and absolute truth through deconstruction.¹⁵ Another point Derrida emphasized was to examine the Kantian distinction between aesthetic and non-aesthetic.¹⁶

Derrida argues, as a relatively new academic trend, that artistic research lacks a coherent basis in terms of methodological definition. He prefers artistic research as a term for practice-based research. Accordingly, documenting the research process as well as supporting some form of textual analysis or positioning and demonstrating critical thinking, provides a pragmatic definition for artistic research. Research involving artistic practice creates other problems to solve some problems.^{17 18} In other words, art and language demand this: Not only must works of art be defensible, but they must also be believed to be defensible. A critique must be provided that can show that such a work is defensible in the first place.¹⁹

Deconstruction goes beyond routine understanding and allows the work to be viewed from an objective point of view. It advocates an attitude that favors an oppositional approach to traditional interpretation. Against sociological, political and cultural erosion, it has also pursued new discourses, original ideas and multidisciplinary fusion in art. The 20th century's most decisive feature in terms of aesthetics and creativity was undoubtedly the rapidly spreading technology. As a result of these transformations, it has directly affected the artistic agency and the artist's interpretation by separating from the art forms that art had undertaken before it. Deconstruction and criticism, which emerged with postmodernism, have strengthened the dialog in art environments.

The social relationship is very important in artistic deconstruction. Carrying cultural, temporal and physical elements, art is a multifaceted

¹⁵ Yanık, "Yapısöküm Üzerine Birkaç Not", 91-98.

¹⁶ Megill Allan, *Prophets of Extremism*, trans. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Kitapevi, 2008), 121.

¹⁷ Biggs Michael, *Modelling Experiential Knowledge for Research In The Art of Research: Research Practices in Art and Design* (Helsinki: The University of Art and Design, 2006), 204.

¹⁸ Harrison Charles - Orton Fred, *A Provisional History of Art & Language* (Paris: E. Fabre, 1982), 87.

¹⁹ Schwab Michael, *The Power of Deconstruction in Artistic Research* (Working Papers in Art and Design, 2009), 34.

and multidimensional act. Therefore, art is a phenomenon with rich characteristics. The connection between art and society is continuous and reciprocal. This relationship is of the nature of the connection between the total and those who create the total. In the relationship between culture and art, one is both supportive of the other and an indicator of the current dimension. In other words, it is impossible to think of one separately from the other.²⁰

Zaha Hadid, one of the most important names of contemporary architecture, exhibited important examples of deconstruction architecture in her projects after the exhibition organized at Moma (Metropolitan Museum of Art).²¹ Hadid's designs have been characterized as hyper-realistic and not easily constructed. On the other hand, Hadid's project "The Peak" at the Moma Exhibition is noteworthy for its elevated location and the freshness with which it adapts interesting land forms and shapes to building interiors.²²

According to Encin (2022), who mentions that this process can be realized in some steps while talking about an application practice related to deconstruction in contemporary arts. First of all, identifying the goal, examining the project and the platform, applying the principles of deconstruction and understanding the meaning, describing and organizing the work.

- What are the main components and ingredients that make it up?

The subject, Van Gogh, is slightly out of frame. It looks 3/4 at us and is illuminated by a single key light.

- What special qualities make it effective?

The regular rhythmic brushstrokes, the subtle, muted, divided palette of complementary colors and the high contrast in the focal point: Her eyes and expression.

- How did the person achieve this?

Van Gogh created his self-portrait using oil paint, repeating brushstrokes that follow the contours of the subject's shapes. Reversing."²³

2. Deconstruction in Islamic Architecture

Islamic arts are an artistic tradition influenced by the fundamental

²⁰ Erinç Seymen, "Bireysel ve Toplumsal Kimlik Arayışında Kültür ve Sanatın Rolü, Sanat Yazıları", *Hacettepe Üniversitesi GSF Yayınları* 2 (1987), 47-53.

²¹ Emine Oğuz, *Küreselleşme Mimarlık İlişkisi ve Uzakdoğu Uygulamaları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 74.

²² Hakan İlıkoba, "Zaha Hadid'in Mimarlık Sahnesine Çıkışı", *Arkitera* (Erişim 12 Eylül 2022).

²³ Matthew Encin, "The Art of Deconstruction" (Access 01 November 2022).

principles and teachings of Islam. These arts reflect the values of Islam such as monotheism, justice, equality and beauty. The structural features of Islamic arts show how these arts are influenced by the basic principles of the Islamic religion. Geometric motifs, vegetal motifs, arabesque, writing, pencil work and architecture will be discussed in this section. It shows how these arts are influenced by the basic principles and teachings of the Islamic religion. These features reveal the aesthetic value and importance of Islamic arts. Islamic arts are one of the richest and most diverse art traditions in the world. Although these arts are influenced by the basic principles and teachings of Islam, they also reflect the influences of different cultures and geographies.

To make a brief literal assessment in this section;

- deconstruction theory is used to understand and interpret Islamic arts.
- The study presents the rationale for deconstruction to reveal the meaning relations of Islamic arts.
- The study emphasizes the importance of interpreting Islamic arts in a different way as an alternative to traditional ways of interpretation.

An attempt to understand Islamic arts through deconstruction can be an important study in order to offer a new perspective on the interpretation of Islamic arts.

Deconstruction in Islamic architecture is a method that helps us to better understand the basic elements and meaning relations of this architecture. By examining the individual elements that make up a structure or text, deconstruction reveals the relationships and meanings between these elements.

Deconstruction in Islamic architecture is particularly important for the following reasons:

- It reveals the diversity and richness of Islamic architecture. Islamic architecture developed in different parts of the world under different cultural and geographical conditions. Therefore, Islamic architecture contains a wide variety of elements and relations of meaning. Deconstruction helps to reveal this diversity and richness.

- It provides an understanding of the basic principles and teachings of Islamic architecture. Islamic architecture is influenced by the fundamental principles and teachings of the Islamic religion. Therefore, it helps to understand the structural elements and meaning relations of Islamic architecture.

- It enables Islamic architecture to be adapted to the present day. Islamic architecture is still interpreted and used in different ways today. Deconstruction helps to develop new approaches that enable Islamic

architecture to be adapted to the present.

Deconstruction in Islamic architecture can be practiced using the following methods:

- Analysis of architectural elements: The basic elements of Islamic architecture can be listed as geometric motifs, plant motifs, arabesques, pencil work and architectural elements. By analyzing these elements one by one, the relationships and meanings between these elements can be revealed.⁷

- Analysis of architectural composition: In Islamic architecture, elements are often brought together in a specific composition. By analyzing these compositions, the meanings of these compositions can be revealed.

- Analysis of architectural texts: In Islamic architecture, religious texts are often inscribed on or inside buildings. By analyzing these texts, the meanings of the buildings can be revealed.

Deconstruction in Islamic architecture is an important method that helps to better understand and interpret this architecture.

The most effective way to examine the elements that make up a work, especially from a technical point of view, is to understand how this work was built. For this reason, combining the parts of an architectural structure in a meaningful way, such as lego pieces, and analyzing its original texture both technically and in other ways is one of the ways to have information about how this building was built.

Derrida has unfinished texts, unfinished buildings, distorted surfaces, reduced angles, chaos and asymmetrical elements.²⁴

In the 21st century, apart from Pre-Islamic Turkish Arts and archaeology, while Turkish Islamic Arts are studied in detail, all artistic productions within the religions in question are accepted as belonging to peoples other than Islamic circles, and the great contributions of Turkish Islamic nations and states in civilization and art history are not sufficiently valued.²⁵ The rift, disagreement and chaos between contemporary and classical relations are also reflected in works of art. Naturally, these works oscillate between good and evil, right and wrong, beautiful and ugly. Because in modern life, where all asymmetrical objects such as ugly, strange evil, etc. are not ignored, on the contrary, they are increasingly legitimized.

²⁴ Murat Soygeniş, "Mimarlıkta Biçimsel Arayışlar, Dekonstrüktivizm", *Mimarlık* 2 (1989), 96-98.

²⁵ Yaşar Çoruhlu, "Türk Sanatının Ermeni Sanatına Etkileri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 122/241 (2019), 313-350.

It is also not possible to achieve clarity²⁶ Since deconstruction has principles especially in the context of justice, rationality and consistency, it is an effort to remain objective within the framework of these concepts and to obtain its ontological argument by deconstructing it without deviating from its line. Instead of knowing what is as it is, it is to approach the event by interpreting it in a bowl of illusions or speculations. Deconstruction is not to destroy but to reveal how it is done, to categorize, to understand determinations, to examine the findings revealed by meaning backwards towards the source. It is to shake the general assertion attributed to meaning. Therefore, it is to reconsider the artist's technique, the artist's intention, the artist's emotional motivation.

Mülayim "The new tendency to underline Islamic motifs in culture and art in bold,"he says, "manifests itself in architecture and handicrafts as a way of separating from the 'others': "Every shape and color supposedly belonging to Islam, regardless of whether it is of Indian, Andalusian or Mamluk origin, is hastily appropriated, and a strange Esperanto is born in the name of the new Islamic internationalism. Since this eclectic tendency in art emerged during a panic-stricken search, it offers serious but mostly ironic indications in terms of scale, harmony and principles."²⁷

Derrida's concept of "Aporia" carries meanings such as contradiction, impasse, puzzle. The word Aporia has a history dating back to ancient philosophy. Derrida points out that there can definitely be aporia in texts. Therefore, the possibility of aporia in an art composition is very high. By believing in the existence of hidden paradoxical interpretations in architectural forms, he supports an argument that contradictory and vicious perspectives are possible in architectural designs and in the interpretation of ornamental ornaments.

The Islamic artist sought unity in multiplicity, completely loyal to the principle of tawhid and wisdom. In addition, he also realized designs that were mostly based on the mathematical understanding of ornamentation and within its limits. Namely, the Islamic artist endeavored to show the transfer of unity to the object through the decorative arts. Here, in particular, miniature, illumination and pencil work have tried to be named in such practices²⁸ To apply a deconstruction of this paragraph;

Text analysis: This technique aims to examine the linguistic elements in the text and their meanings. For example, how the concept of "Islamic artist" is defined, how the concepts of "tawheed" and "wisdom" are used.

²⁶ Cemal Şakar, "Modern Zamanlarda İslam Sanatı ve Estetiği Ne Diyor?", *Hece* (Haziran-Temmuz-Ağustos) 198.

²⁷ Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 197.

²⁸ Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 8.

Contrast analysis: This technique aims to reveal contrasts and contradictions between different elements in the text. For example, the Islamic artist's use of both religious and secular elements, how the concepts of monotheism and unity are interpreted.

Reader-centered analysis: This technique relates the meaning of the text to the perspective of the person reading the text. For example, how people from different religions and cultures would interpret the text.

The question arises whether the Turks imposed an identity on Islamic culture after the 10th century. Did the Turks change the Islamic culture or did they leave the content of Islamic culture and even with what remained, it shows that many of the elements that characterize Islam emerged after the 10th century.²⁹ It is argued that Seljuk architecture developed within the Iranian-Central Asian-Islamic architectural cultures due to its top cadres. However, it would be an incomplete assessment to think that the architectural construction style flourished only at the initiative of the rulers of the country. Considering that Anatolia, which was authorized for reconstruction works, had its own architects, the presence of local influences is more evident. In order to impress the Seljuk rulers, the national masters who wanted to show their talents applied the forms they thought they would like. Another concept of Derrida's, "Differance", is meant to mean the translation of meaning, and it is envisaged that it also means separation and differentiation. Here, if an interpretation is to be made about a work of art, the feelings, political stance and value judgments of the interpreter will be involved phenomenologically. Because it is necessary to see the chaotic structure of multiple identities where moral situations may be in question in deconstruction. In this context, it is thought that Muslim artists' phenomenological reflection of their own experiences and feelings on their works may have been realized independently of authority.

Architects from different cultures were present at the construction site of a building. The master inscriptions and stylistic features of the buildings show that there was no marginalization between the craftsmen from different faith circles such as Muslims, Christians, etc. due to differences of opinion. From a practical point of view, the application of decorative elements with stone in the works created with brick material led to some changes, and thus they managed to reveal the forms of an example that could set a precedent nowhere else.³⁰ Therefore, the function of re-evaluating, deconstructing and making sense of even works of art that can be considered cult for Islamic arts on an objective plane, independent

²⁹ Doğan Kuban, *Ortaçağ Anadolu-Türk Sanatı Kavramı Üzerine (Malazgirt Armağam)* (Ankara: 1972), 12.

³⁰ Kuban, *Ortaçağ Anadolu-Türk Sanatı Kavramı Üzerine*, 16.

of authority, will offer new perspectives to interpreters, art lovers and the world of science.

Seljuk art has created a unique line within the ancient period, Central Asia, Byzantine, Byzantine, Arab and Iranian cultures.³¹ Various opinions have also been put forward regarding the claims that Seljuk Age art was heavily inspired by Greek, Hellenistic, Roman stylistic and formal elements or that it was an art heavily influenced by Iran.³² It is not possible to accept the statement that Seljuk art does not consist of a collection of buildings in the forms of mosques, madrasahs, caravanserais, baths and tombs as true. Certainly, the employment of artisans from different cultures was on the agenda. However, logical reasoning leads to the conclusion that even the construction of these buildings would not have been possible without a deep-rooted perception of civilization. The cultural identities of the craftsmen, architects and artists employed may be valuable for today's researchers. The Seljuks were a civilization that attached great importance to universal values. For them, it was not the ethnic origin that mattered, but the quality of the work. Civilizations with high self-confidence did not delay in creating an artistic synthesis in their own cultural and belief geographies by allowing open views to innovations and differences.³³ The deconstruction of architectural works through renovation activities can be easily adapted in some wooden construction buildings in Anatolia. Wooden designs have found a wide range of applications in the columns, column heads, consoles and beams of the mosques called "wooden pillar mosques", as well as in the mimber, lectern, priest, door, window parts, railings, networks, cists and priests in religious architecture.³⁴ Aslanapa "Afyon Great Mosque (671-1272), Sivrihisar Great Mosque (673-1275), Ankara Arslanhane Mosque (689-1289-90), Beyşehir Eşrefoğlu Mosque (696-1297), which were built in the XIIIth century in Anatolia, give a good idea about wooden mosques.³⁵ The deconstruction of wooden buildings can easily be examined technically retrospectively. The renovation of buildings can provide experts with different ideas in this analysis. Derrida did not use deconstruction only as a negative concept or criticism. On the contrary, he thought and used it as a new method that uses it positively to destroy anything negative. In short, he saw deconstruction as the first step

³¹ Gönül Öney, *Beylikler Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 7.

³² Friedrich Sarre, *Reise in Kleinasien. Berlin. Friedrich Sarre (1998). Küçükasya Seyahati / Yazı, çev. Dara Çolakoğlu* (İstanbul: Pera, 1895).

³³ Başak Burcu Eke, "Selçuklu Sanatı ve Sentez Arayışları", *Fikir Coğrafyası* (Erişim 22 Eylül 2022).

³⁴ Öney, *Beylikler Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453)*, 20.

³⁵ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 131.

towards understanding or constructing something new.³⁶ It is necessary to think of ornamentation as it is used in Islamic decorative forms beyond the Western meaning of “mimesis.” This is because the materials used, especially in architecture, were used in such a way as to overlap with the ground and ornaments to be applied. The ground and the material find meaning with the quality of the decoration. Some Western materialist circles have attempted to create their own movements because they consider mimesis as a weakness in art from the perspective of their world view. However, in the Seljuk period, where important architectural works of Islamic arts were created, mimesis is full of examples that often apply it with architectural elements in order to symbolize the present and eternity.³⁷ In the Ottoman period, Sinan’s own style, both the plan features and the ornamental decorations, which also have cosmological meanings, can be cited as examples. Ottoman mosques were not only places of worship. The splendor of these mosques were important symbols of the might of their owner. In this sense, mosques also had a political and religious mission.³⁸

Therefore, in Islamic arts, every object found in nature, tools and equipment used in daily life, and objects have been the subject of art. As an example in deconstruction works, he used worldly objects such as chairs, cars and houses that people frequently use in daily life. Purposively, it is not a matter of creating a creation by bringing together a number of objects conceptually. Ontologically, the final form of the architectural structure is important.

3. Deconstruction from an Iconographic Perspective

When iconographic research on the art of Islamic depiction is examined, it is seen that these research questions and methods of examination are evaluated by addressing the subjects in different ways. One of these methods, after determining the subject to be researched, is to collect examples related to this subject and to reveal the program related to the period by examining the historical process and changes.³⁹ While providing a theoretical relationship with depiction and aesthetics in general is a philosophical endeavor, the study of material culture and works of art is the work of art history. It is necessary to bring together and discuss these two interrelated fields, the theory and practice of art, through the heritage of Islamic visual culture. Studies should be conducted on the issue of

³⁶ Richard K. Malcom, *Derrida*, çev. Zeynep Talay (İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2014), 10.

³⁷ Ömer Lekesiz, “Neden Selçuklu Sanatı?”, *Yeni Şafak* (Erişim 12 Aralık 2022).

³⁸ N. Çiçek Harmankaya, “Mimar Sinan Camilerinde Sembolizm Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sanat Tarihi Yıllığı 27* (2018), 1-37.

³⁹ Gülsen Tezcan, “İslam Tasvir Sanatında İkonografik Çözümleme”, *Türk Dünyası Araştırması* 183 (2009), 451-458.

depiction from different disciplines.⁴⁰ The method to be employed in the iconographic research of a subject is to find visual examples of the subject and to discuss the reasons for its illustration by making use of historical, religious and literary sources related to the subject, since manuscripts are not available in the text. Contemporary artifacts of the time, notebooks, records, sacred texts, travelogues are very important sources that determine social norms and desires, political and religious ideas, economic situation.⁴¹ Some manuscripts, when analyzed, provide the most authentic data about the nature of the narratives of their time. Of course, in many countries, artistic interaction can also be read through the artifacts produced. In this way, answers can be found to a number of questions about focal points and distinctive traces of phases, conditions and situations. As an example of this issue, it can be shown that the heirs of the rulers who took refuge in neighboring states due to differences of opinion as a result of political issues took successful aides from the art scene with them during their transfer.⁴² Deconstruction, which defines the work of art as the signifier, the discourse of this work as the signifier, and the condensed iconographic world as the signified, is an attempt to empty the signifier by analyzing the work of art, distributing it into its elements and breaking down the backbone of the work, that is, its main structure, and carrying the signified to the signifier. To put it in a simpler form, it can be mentioned as the re-experiencing of signs in a different context through the semiotic pairings of form and letter, concept and meaning, essence and form, the semiotic pairings of signifiers to signifieds.⁴³

Although the material aspect of Islamic art is known as concrete, it also contains abstract features. The mystery of the abstract dimension of Islamic art is still evident. For this reason, Islamic art is admired. The disclosure (expression) of the pure side of Islam through objects has developed with civilization. Islamic philosophy's search for deep meaning, its questioning and critical interventions, and its moves resembling deconstruction are still one of the issues that still need to be worked on in Islamic art.⁴⁴

One of the issues that needs to be deconstructed on behalf of Islamic arts is the problematic of the prohibition of depiction in Islamic arts. Figurative signifiers (figuration) in Islam have been debated by a large mass of people

⁴⁰ Ferrari N. Kançal - Ayşe, Taşkent, *Tasvir, Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. (İstanbul: Babil Yayınevi, 2017). 187.

⁴¹ Serpil Bağcı, "Giriş Minyatürlerinde Farklı Bir Konu: Hz. Süleyman'ın Divanı", *Sanat Tarihinde İkonografik Çalışmalar; Güner İnal'a Armağan* (Ankara: 1993), 33.

⁴² Tezcan, "İslam Tasvir Sanatında İkonografik Analizi", 455.

⁴³ Sevim Kantarcıoğlu, *Platon'dan Derrida'ya Edebi Akımlar* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 15.

⁴⁴ Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 171.

in the Islamic geography, from fiqh experts and art historians to visual art practitioners. The debates on the issue of depiction have escalated from time to time. While there is still no clear conclusion, there have been many moments when orientalists have become more vocal. The issue of boycotting depiction through sacred texts (Qur'an and Sunnah) has been discussed theologically, iconographically, philosophically and aesthetically by art history theorists. In addition to these, the issue of depiction has been brought up with nationalist racist tendencies, and it has been argued that it is the product of the efforts of a group coming from the Semitic tradition to base it on Islam.⁴⁵ Another important issue that needs to be deconstructed in this sense is the prohibition of depiction in Islamic arts. It is essential that the issue of depiction is purified from its political, ethnic, and political elements and interpreted only from the perspective of Tawhid and revelation. Therefore, the essence of this issue should be tried to be reached through sociological and philosophical evaluations in the deepest waters with authentic Sunnah sources and Qur'an-centered interpretations. It is precisely in this respect that Derrida's criticism of structuralism makes itself felt. It is a matter of intellectual rethinking of what is readily available, of general opinion. With deconstruction, one of the different ways of thinking put forward by contemporary philosophy, it is essential to ask unasked questions. By problematizing this issue, it is necessary to prepare the ground for perspectives and differences that are conceived as certainty and absolute. This is especially possible through a critique of the determinations of authority.

One of the most important issues of deconstruction concerning Islamic art is the proposal to deconstruct orientalism. In the Islamic civilization, due to the lack of a national mindset that investigates Islamic art in a holistic way, the study of Islamic art has been structured according to the foreign conception. For many years, Orientalists have conducted research in the Middle East and compiled a large number of works on Islamic art. These works express the principles of the medieval world through the norms of Christian and Byzantine art. Byzantine art and Islamic art are considered as the transition period between Asia Minor and the East and West from Antiquity to the Middle Ages. After this time, discourses turn towards the west and continue in the west after the Middle Ages. The Orientalist perspective confines Islamic art to the Middle Ages. After the Orientalist narratives, some in the contemporary art community characterize the modern forms used in Islamic Art as a betrayal of traditional arts. Why these traditionalist evaluations are objected to is a separate issue. Criticism on the grounds of "corrupting the method" and criticism by a group of people

⁴⁵ Ayşe Taşkent, "İslam Sanatı Her Zaman Değişime Açıktı", *Nihayet Dergisi* (Erişim 12 Ekim 2023)

who insist on the prohibition of depiction constitute clusters of ideas that need to be seriously deconstructed.⁴⁶ If the general judgment confirms the existence of the prohibition of description, deconstruction opposes it and thinks the opposite. One of the principles is to be skeptical of interpretations and to oppose even the most radical ideas. Social convictions are the most fundamental problems in the way of truth. According to Derrida, cultural prejudices are the ideas that appear naturally in the most slippery ground.

“The presence of many paintings of men, women, animals, plants and zodiac signs in the Amra Palace of Qusayr, one of the most important examples of early Islamic art architecture; likewise, the presence of relief drawings of many living beings, including humans, in palaces such as Kasru'l-Hayru'l-Garbi, Mishatta and Hirbetü'l-Mefcer led orientalist art historians to think that there was no prohibition of depiction in the early history of Islam. These paintings, made as early as 705-900, became the basis for Lammens (1915) and his followers Arnold and Creswell to argue that figurative depiction was not forbidden in early Islam and that the ban on painting came later as a result of the iconoclasm movement that emerged in the Christian world and Byzantium.”⁴⁷

One of the ornamental elements commonly used in Islamic arts is geometric forms. One of the symbols of Islamic science is geometric ornaments. The reflections of the philosophy of antiquity on the artistic field after its evaluation with Islamic philosophers have come to life mostly with geometry. Pythagoras and Hermetic phenomenology was finalized with mathematical forms and metaphysical dimension, penetrating the material and the ground. Geometric shapes were frequently used in periods when thinking was given importance. The journey of the mind in the metaphysical realm was expressed in the material realm with geometric forms. These motifs, which can be applied on all kinds of materials, are considered as one of the important instruments in concretizing the abstract world of Islam by creating a rich ornamental repertoire.⁴⁸

The anti-icon stance of the Islamic faith in the Middle East and Western civilizations supports a basic understanding that the creation of figural elements and three-dimensional sculptures is almost impossible. However, when the Qur'an is analyzed, it is noteworthy that there is no direct doctrinal explanation in this sense. In fact, according to the Qur'an's most specific and comprehensible communiqué, only the idolatrous practices that can constitute shirk are dealt with harshly. The use of images that are considered idols is rejected because unbelieving circles base their beliefs

⁴⁶ Taşkent, *Tasvir, Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*, 79.

⁴⁷ Archibald Cameron Creswell, “The lawfulness of painting in early Islam”, ed. Jonathan M. Bloom, *Early Islamic Art and Architecture*. Burlington: Ashgate 2002) 111.

⁴⁸ Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 90.

on nature as the main source of reference.⁴⁹ Islam, where revelation is accepted as a criterion, constitutes the essence of the paradigm that guides art. Another issue that gets its share from the unsupported interpretations of the Orientalist consciousness finds itself in the definition of the arabesque motif. The circles with limited knowledge, who found this arabesque concept appropriate to tawhid, thought they were doing the right thing by attributing the term arabesque to Islam in their artistic interpretations based on general tendencies and ignorance of the basic dynamics of Islam. Perhaps deliberately or perhaps out of ignorance, they have continued their investigations with generalizations.⁵⁰

Another interpretation by Orientalists of the ornamental features of Islamic art is to deconstruct the argument that dense ornamentation was applied for fear of leaving gaps in the ground. The main counterargument to this argument is that dense ornamentation is not present in every work. If the artists were concerned about space, they would not have left any space in all their works. Important examples of the Mudjjar conception can also be seen in some Jewish and Christian architectural structures in Spain, Portugal and Italy. According to Altın, to give examples of these, “Kurtuba Synagogue (1315) Prague Spanish Synagogue (19th-20th century), Seville Alcazar Ambassadors Hall (14th century) Kurtuba Great Mosque Puerta Del Perdon (Donation Gate) (18th century), Bologna Rocchetta Mattei Palace (19th century) Portugal Sintra National Palace Arab Hall.”⁵¹ Can be counted. In religious architecture, coins, and public buildings, the use of living beings has been replaced by a tradition of deliberate alteration of text or prototypes. Despite some changes, there is still an iconographic content in works of art. Despite the obvious differences, the depiction of living beings, an element that is a must in the traditions of both the past and the present, has been avoided.⁵² It is also an attempt to overcome the idea of revealing what is going on behind the curtain of some distorted information, based on statements that focus on contradictions, confusion, inconsistencies and hidden things that are inherent in deconstruction. Texts in philosophical, literary, legal works suppress and conceal opposing concepts that exist in reality, and deconstructive thought uses them as a means to reveal the real truth.⁵³

⁴⁹ Şenay Özgür, *Oleg Grabar ve İslam Sanatı Yorumu* (İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 68.

⁵⁰ Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 170.

⁵¹ Alper Altın, “İslam Sanatına Atfedilen Korku Boşluğuna, Araştırmalarına Bir Eleştiri”, *Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazılarında ve Sanat Tarihi*, 23, (2021), 18.

⁵² Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, trans. Yavuz, N. (İstanbul: YKY, 1998), 112.

⁵³ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 56.

In his deconstructionist method, which emerged as a reading proposal, J. Derrida emphasized the method of critical reading to the interpreter in his inquiries and wanted to express that he does not see the artist as a sacred being and that artists can also make mistakes. Derrida, with his skeptical attitude, frequently examines and dissects texts or paintings until he finds the main thought hidden in them. Because according to him, there is no truth and certain knowledge imposed by composition, and there is no certain meaning. For this reason, the thinker, who emphasizes polysemy and polyphony, has tried to realize the destruction of western metaphysics. But Derrida's deconstruction, also called deconstruction, is the work of dismantling structures without destroying them.

According to O. Grabar, it was not a doctrinal, intellectual, faith-based, ideological or mystical influence that led Islamic artists to this kind of attitude, but, in his words, "sheer historical circumstances". Early Islam's pessimistic attitude towards images and its efforts to create visual symbols through alternative channels should be considered within a boundary that provides cognitive and social connotations. In this sense, Grabar notes that some questions are no longer just questions about Islamic art, but much broader questions, such as the forms that the formal and social nature of visual perception assumes under different conditions, should be raised.⁵⁴ At this point, if it is necessary to think independently of certain prejudices, it is necessary to evaluate the work according to the conjuncture of the day. However, new perspectives can also be obtained by deconstructing in the sense of reasoning in reverse with contemporary thinking practices.

Among the handicrafts produced during the Mamlūkid period between 1250-1517 AD, it can be said that the art of mining occupied an important place. Among the precious objects of the Turkish rulers and emirs, there are serfs with their names and labels. It can be seen that the created metal objects of the era were influenced by its contemporaries and its older arts. These influences are largely due to Seljuk art. When we look at some of the works of Mamlūkid metal art, it is seen that it emerged more in the Bahri Mamlūkid period and the Burci Mamlūkid period. To list this interaction in items:

1. Due to the continuous conflicts of the Seljuk state with the Mongol armies, some craftsmen went to neighboring states with the obligation to migrate in order to maintain their livelihood conditions and professions and contributed to the artistic activities of these countries. They worked under the protection of rulers and emirs.

⁵⁴ Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 89.

2. The artifacts and objects acquired by the Mamluk notables and sultans caused the Seljuk art to influence the Mamluk mining art in the Mamluk country.

3. One of the most abundant themes in Seljuk art is hunting scenes. These hunting stories were also the subject of Mamluk metal works. This interaction also bears great similarities in terms of both technique and content in the hunting scenes depicted in Seljuk handicrafts.

4. The scenes of entertainment in Seljuk manuscripts are similar in many respects to the scenes of entertainment in Mamluk art.

5. The figural faces depicted in Seljuk metalwork resemble the faces of characters depicted in Mamluk Age metal objects. The human characters have arched eyebrows, round faces, large, slanted and small eyes, long and braided hair.

6. Cosmological elements are another theme in Seljuk Age metal art. The zodiac signs and planets, which are also the subject of Mamluk Age metal objects, and characters holding a crescent moon are depicted separately. In the Seljuk Age coins, they are abundantly seen in coins produced during the reigns of the Atabids and Zengis.

7. Bird and animal figures in Seljuk metal arts There are depictions of mythological animals such as dragons, birds, etc. in Mamluk metal arts. When these mythological characters are analyzed, it is obvious that there was an interaction especially in terms of style and iconographic features.⁵⁵

In the example of the interaction with the art of mining in the 7 items here, some questions about deconstruction can be posed. Namely: Compatibility with both cultures, the dimension of human interest, the possibility of close examples in different civilizations of the era, the possibility of similar examples of nature depictions in many cultures, etc. questions can create some cracks in the clichés. Because according to the established understanding, the idea of a new innovation cannot exist without tradition. In deconstruction, there is a constant mobility and an emergence to the surface in the form of reflections of what is inside the unstructured structure. According to Derrida's understanding, text and structure are incomplete. Calling it 'incomplete structures', Derrida states that there are brand new ideas and structures emerging from every text and structure from the past.

Tile ceramics Tile and ceramic materials, which are very important decorative elements for Turkish art, contained very valuable examples in architectural areas in the Anatolian Seljuk Age. Figured stories are a

⁵⁵ İbrahim Hassanein, *Seljuk Influences in Mamlüklü Mining Art* (İstanbul: Istanbul University Social Institute of Sciences, Doctoral Thesis, 2015), 16.

tradition that continues from Central Asian culture. However, it later took on the character of a special style in the Seljuk Age. The double-headed eagle figure was widely used in tile iconographic depictions and mythological themes. Human faces and different characters on tile material show portrait characteristics. Snapshots of everyday life constitute the subjects of Kubad Abad Palace tiles. In many squares of the tiles, figures sitting cross-legged in the so-called Turkish type of sitting hold some plants in their hands, such as pomegranates, poppies, goblets and flowers. Fish are some of the figures included. Some tiles feature hunting scenes and mythological themes. The characters on the tiles are among the subjects also depicted on stone, wood, textile and other materials. In addition to some symbols and fantastic characters based on the belief in Shamanism, some figures are also known to be related to the twelve-animal calendar of the Turks. While fulfilling the tasks assigned to them, tile and ceramic artists have not moved away from centuries-old traditions. Supernatural beings have inspired painters and sculptors among the Turks since early times. The stories are characteristic of the Central Asian Animal style.⁵⁶ It supports the view that viewers with different individual backgrounds; perceptions that change with socio-cultural environment, geography and time; and even the physical space where the work is located/exhibited will allow for different readings and multiply the meaning. The deconstruction method, which deals with what is not in the composition and what is not said in iconographic analysis, has been influential on art practices and deconstructive works have been produced both to reveal the dilemmas in life and to decipher the ambiguous areas between the referent-signifier and the signifier-signified by focusing on the process of constructing the work of art.

The fact that Ottoman rulers respected foundations and other fields of art along with the art of writing is an important step in the art of calligraphy reaching the present day. The neglect and neglect of the art of calligraphy during the Republican period delayed the creation of new forms. The analysis, iconographic evaluations, and the meaning of the message that calligraphy wants to convey were already the work of experts who traditionally worked in the field of calligraphy. However, deconstructing and reinterpreting a calligraphic work both technically and in terms of the stylistic characteristics of the designed text opens new doors of meaning for interpreters. Especially during the renovation activity carried out during the repairs of the writing belt, one can obtain more experiential and original data about how this work is constructed by empathizing with both

⁵⁶ H. Hilal Büyükçanga, *Anadolu Selçuklu Seramiklerinde Figürlerin Dili ve Resim Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 55.

the technical possibilities of this art and its creator. Dialectical reasoning with the signs of writing, i.e. symbols, are allegories of thinking that create in-depth polemics with unasked questions and offer deconstructive alternatives in order to reread the rare works of Turkish Islamic arts with 21st century consciousness.

The Yemiş Room is an extremely spectacular area in terms of its decoration features located in the Harem section of Topkapı Palace. The Yemiş Room contains diversity with its historical phases and stylistic nature. Today, it is one of the favorite sections of the palace in this multi-purpose section. In order to retrospectively interpret the ornamentation and decoration logic in the Yemiş Room, it is necessary to examine the records of the renovation and maintenance works carried out in Topkapı Palace during the Imperial and Republican periods. In this respect, deconstruction allows us to understand the elements that have been secondary throughout history and trivialized by ideologies from a different perspective by dismantling them from their positions.⁵⁷ Thus Derrida tries to reach a more unlimited meaning. In this context, the things shown by the signifiers used in the field of art can have many meanings. The aim here is to produce new meanings with different and deep questions. Because J. Derrida uses the theory of deconstruction to create a diversity of ideas and richness of meaning. Therefore, it diversifies one's perception and convictions. For example, a cute dog not only reminds one of an animal, but it can also depict loyalty and friendship. The traffic of reasoning provided by the logic of deconstruction offers both a rich variety of interpretations and different sources of inspiration for artists.⁵⁸ Another example is the construction and repair inscriptions of the Nevsehirli Damat Ibrahim Pasha Complex. The fact that the inscriptions in the mosque of the complex were finalized on plaster means that the original version could not be preserved. Research has revealed that the mosque has been subjected to renovation processes in historical periods and has completely lost its artistic quality. This example is a simple deconstructive thinking to produce a diversity of meanings by evaluating the reasons for the reasons and intentions with the sociological realities of their own periods.⁵⁹

Conclusion

In this article, in deconstruction practices, examples different types of works in Islamic architecture, as well as some examples of Seljuk Period

⁵⁷ Samet Doğan, "Feminist Sanatta Eleştirel Bir Model Olarak Yapısöküm", *UBCAK*, 8. Uluslararası Işık Bilimsel Kongresi (15- 17 Mart 2022), 92.

⁵⁸ Aytekin, *Resim Sanatında Yaratıcı Bir Tutum Olarak Yapısöküm*, 43.

⁵⁹ Betül Doğruer, *Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Külliyesi Yazıtlarının Estetik Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 34.

mining art, manuscripts, tile ceramic art, ornamentation and technical parts in various materials of the Ottoman Period were touched upon. In these selected works, an effort has been made to refer to how deconstruction will be realized and the intellectual importance of these practices in the history of art. Then, the relationship between deconstruction and art, the prohibition of depiction and the views put forward by some orientalist circles about Islamic arts are re-evaluated and the necessity of considering them as a counter-argument to deconstruction is emphasized.

There are many materials, architectural surfaces, iconographic scenes, ornamental areas, aesthetic decorative facades, unique portable artworks of handicrafts, everyday objects, tools of war, sacred objects, etc. that can be subject to deconstruction in Islamic arts. Since this study cant cover all the types of works of Islamic art, this research has tried to cover the most basic subjects of Islamic arts. This is because the architectural features focused on in this study can create similar results in terms of what is meant by deconstruction in Islamic arts belonging to different civilizations in different geographies. Likewise, since iconographic narratives are common topics in Islamic arts and contain details suitable for deconstruction, they are among the examples discussed in this study.

Deconstruction is a criticism of clichés in Turkish Islamic arts. It also seeks to offer alternative channels for accessing newer and more qualified information about this art world. It is a dialectical thinking method. To make evaluations about the findings of Turkish Islamic art spread across different continents, it is necessary to analyze the cultural codes of the geographies in question. An important task here falls to museums. Museums should reach the stage of displaying the works they exhibit together with their stories and myths with fictionalizations that allow the audience to discuss, question and make judgments about the work by touching on previously unspoken and untouched points. Therefore, it is the process of trying to learn through reasoning which social and philosophical norms it feeds on. One of the principles of philosophy is the need to shake the foundations of ultimate certainties. Challenging structures whose meaning can never be changed, which is also seen as certain in Turkish Islamic art, can have new intellectual consequences.

It even supports the view that the physical space where the work is located/exhibited will allow for different readings and multiply the meaning.

In deconstruction, it is possible to rediscover the initial construction logic of an architectural structure. In this context, the experience of putting together the fragments of tile and ceramic art allows new knowledge to be acquired during the realization of this opening. The arrangement of

the bricks and the combinations reconstructed with these bricks, both to understand the logic of the mechanical installation and to test new ways of thinking during the path followed in the creation of ornamental forms. Because, as the name suggests, a rupture can be re-sewn, but it is difficult to reconstruct a whole that has been torn or severely damaged. The process of reconstruction is also an attempt to create a different signification.

Bibliography

Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesinde Yapıbozum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

Aytekin, Semih. *Resim Sanatında Yaratıcı Bir Tutum Olarak Yapısöküm*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Bağcı, Serpil. "Takdim Minyatürlerinden Farklı Bir Konu: Süleyman Peygamber'in Divanı". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan*. Ankara: 1993.

Bennington, Geoffrey. "Interrupted Aesthetics: The Art of Deconstruction". *Oxford Literaryreview* 36/1 (2014), 19-35.

Biggs, Michael. *Modelling Experiential Knowledge For Research, in The Art of Research: Research Practices in Art and Design*. Helsinki: The University of Art and Design Helsinki, 2006.

Biro, Michael. "Art Criticism and Deconstruction. Rosalind Krauss and Jacques Derrida", *Art Criticism* 6/2 (1990), 33-47.

Büyükcanga, Hilal H. "*Anadolu Selçuklu Seramiklerinde Figürlerin Dili ve Resim Eğitimi Açısından İncelenmesi*". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Cruikshand, Erica D. "The Image of The World: Notes on The Religions Iconography of Islam". ed. Eva R. Hoffman. *Late Antique And Mediaval Art of The Mediterranean World Wiley-Blackwell Publishing*. 2007.

Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Çoruhlu, Yaşar. Türk Sanatının Ermeni Sanatına Etkileri. *Türk Dünyası Araştırmaları* 122/241 (2019), 313-350.

Day, Gail. "Alegori: Between Deconstruction and Dialectic". *Oxford Art Journal* 22/1 (1999), 102-118.

Demir, Ömer. *İktisat Metodolojisi*. İstanbul: Sentez Publications, 3rd Edition, 2015.

Direk, Zeynep. "Derrida ve Laiklik Teması". *Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1 (2014), 39-60.

Doğan, Samet. "Feminist Sanatta Eleştirel Bir Model Olarak Yapısöküm". *UBCAK 8. Uluslararası Kongresi Bilimsel Çalışmalar Bölümü* (15 - 17 Mart 2022), 21-28.

Doğruer, Betül. *Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesinin Kitabelerinin Estetik Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Erinç, Seymen M. "Bireysel ve Toplumsal Kimlik Arayışında Kültür ve Sanatın Rolü. Sanat Yazıları". *Hacettepe Üniversitesi GSF Yayınları* 2 (1987), 47-53.

Garbar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. trans. Yavuz, N. İstanbul: YKY, 2nd ed, 1998.

Harmankaya, N. Çiçek. "Mimar Sinan Cami Sanatında Sembolizm Üzerine Bir Değerlendirme". *Sanat Tarih Yıllığı* 27 (2018), 1-37.

Harrison, Charles - Orton, Fred. *A Provisional History of Art & Language*. Paris: E. Fabre, 1982.

Hassanein, İbrahim. *Seljuk Effects in Mamlüklü Mining Art*. İstanbul: İstanbul University Sos. Institute of Lean Sciences, Ph. D. Dissertation, 2015.

Kantarcıoğlu, Sevim. *Platon'dan Derrida'ya Edebi Akımlar*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Keser, Nimet E. *Sanat Sözlüğü*. 2. Basım, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009.

Kuban, Doğan. *Ortaçağ Anadolu-Türk Sanatı Kavramı Üzerine (Malazgirt Armağanı)*. Ankara: 1972.

Megill, Allan. *Prophets of Extremism, Second Edition*. Trans. Birkan, T. Ankara: Ayraç Kitap Evi, 2008.

Mülayim, Selçuk. *İslam Sanatı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Oğuz, Emine. *Küreselleşme Mimarlık İlişkisi ve Uzakdoğu Uygulamaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Orman, Türkan. Language in the Thought of Jacques Derrida. *Yeditepe Üniversitesi Kültür Felsefe Dergisi* 1 (2015), 61-81.

Öney, Gönül. *Beylikler Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Özgür, Şenay. *Oleg Grabar ve İslam Sanatı Yorumu*. İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Richard, K. Malcom. *Derrida*. çev. Talay, Z. İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları 2014.

Sarre, Friedrich. *Reise in Kleinasien. Berlin. Friedrich Sarre (1998). Küçükasya Seyahati / Yazı*, çev. Dara Çolakoğlu. İstanbul: Pera, 1895.

Schwab, Michael. *The Power of Deconstruction in Artistic Research*. London: Working Papers in Art and Design 5, 2009.

Soygeniş, Murat. "Formal Searches in Architecture, Deconstructivism". *Mimarlık* 2 (1989), 96-98.

Şakar, Cemal. "Modern Zamanlarda İslam Sanatı ve Estetiği Ne Diyor?". *Hece*. Haziran-Temmuz-Ağustos 2 (2013), 198-199-200.

Ferrari N. Kaçal-Taşkent, Ayşe. (ed.) *Tasvir, Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. İstanbul: Babil Yayınevi, 2017.

Tezcan, Gülşen. "İslam Tasvir Sanatında İkonografik Analiz". *Türk Dünyası Araştırmaları* 183 (2009), 451-458.

Uzunoglu, Meryem. "Dekonstrüktif Çağdaş Sanat Uygulamaları". *YEDİ: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 21 (2019), 21-31.

Yanık, Hayrullah. "Yapısöküm Üzerine Birkaç Not". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1/2 (2016), 91-98.

Internet Bibliography

Eke, Başak Burcu. "Selçuklu Sanatı ve Sentez Arayışları", *Fikir Coğrafyası*. Erişim 12 Eylül 2022, <http://fikircografyası.com/mak/selcuklu-sanati-ve-sentez-arayisi>.

Encin, Matthew. "The Art of Deconstruction", *The Futur*, Access 01 September 2022 <https://thefutur.com/content/art-deconstructinn-reverse-engineer-success>.

Lekesiz, Ömer. "Neden Selçuklu sanatı?". *Yeni Şafak*. Erişim 12 Kasım 2022 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/omer-lekesiz/neden-selcuklu-sanati-40872>.

Ilıkoba, Hakan. "Zaha Hadid'in Mimarlık Sahnesine Çıkışı", *Arkitera*. Erişim 18 Eylül 2022, <http://www.arkitera.com/haber/29445/zaha-hadidin-mimarlik-sahnesine-cikisi>.

Taşkent, Ayşe. "İslam Sanatı Her Zaman Değişime Açıktı". *Nihayet Dergisi* Erişim 12 Ekim 2022. <http://www.gzt.com/nihayet/islam-sanati-her-zamandegisime-acikti-3580636>.

Yıldız, Erdal. "Yapıbozum Nedir? Sanat". *Tübitak Ansiklopedisi*. Erişim 8. Temmuz. 2022. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/yapisokum>.

EBÜ CA'FER ET-TAHÂVÎ (Ö. 321/933) VE EBÜ BEKR ER-RÂZÎ EL-CESŞÂS'IN (Ö. 371/981)
AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN'LARININ RİVAYET VE RE'Y KULLANIMLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI
A COMPARISON OF THE "AHKAM AL-QUR'AN" BY ABU JAFAR AL-TAHAM (D. 321/ 933) AND ABU
BAKR AL-RAZI AL-JASSAS (D. 371/ 981) IN TERMS OF THE USE OF RIWAYAH AND RAY
ZEYNEB SOYARSLAN

MUKÂTİL'DEN GÜNÜMÜZE VÜCÜH-NEZÂİR TANIMLAR
DEFINITIONS OF WUJUH-NAZÂIR FROM MUQATIL TO THE PRESENT DAY
NADIYE BULUT

'İMAN ETMİŞ OLAMAZ' KALIBIYLA NAKLEDİLEN RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME
A STUDY ON THE NARRATIVES TRANSMITTED WITH THE PATTERN OF "NONE OF YOUR IS A
BELIEVER UNTIL..."
HAMDI TÜRKÖĞLU

CUMA HUTBESİNİ DİNLEMEKLE İLGİLİ RİVAYETLER VE HÜKÜMLER
NARRATIONS AND RULINGS ON LISTENING TO THE FRIDAY SERMON
FURKAN ÇAKIR - SÜLEYMAN ŞAHİN

HAYIZ VE NİFAS DÖNEMLERİ İLE İLGİLİ BÂTİL İNANÇLARA DAYALI UYGULAMALARIN İSLÂM FIKHI
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
EVALUATION OF PRACTICES BASED ON SUPERSTITIONS REGARDING MENSTRUAL AND PUERPERAL
PERIODS IN TERMS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE
TUĞBA DURU

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA EMİR-İRÂDE İLİŞKİSİ VE MUTLAK EMİRİN DELÂLETİNE DÂİR MESELELERİ
ISSUES CONCERNING THE COMMAND-WILLPOWER RELATIONSHIP AND THE EVIDENCE OF ABSOLUTE
COMMAND IN QADİ ABD AL-JABBAR
YASIN AKAN

1917 HUKÛK-İ ÂİLE KARARNÂMESİNİN TEŞEKKÛLÜ, KLASİK FIKHİTAN AYRILAN YÖNLERİ VE ÂİLE
HUKUKU BAĞLAMINDA KARARNÂMENİN İHTİYAÇ OLMA OLGUSU
THE FORMATION OF THE 1917 FAMILY LAW DECREE, ITS DIFFERENCES FROM CLASSICAL FIGH, AND
THE NECESSITY OF THE DECREE IN THE CONTEXT OF FAMILY LAW
TAHA YILMAZ

MÜSLÜMAN ÇOĞUNLUKLU ÜLKELERDE AİLE HUKUKUYLA İLGİLİ KANUNLARIN TARİHİ SEYRİ
THE HISTORY OF FAMILY LAW RELATED CODES IN MUSLIM-MAJORITY COUNTRIES
MİYASE YAVUZ ALTINTAŞ

EŞ'ARİ KELÂM GELENEĞİNDE İMÂMET NAZARİYESİ: DİYÂÜDDİN ÖMER ER-RÂZÎ ÖRNEĞİ
THE THEORY OF İMAMATE IN THE AŞ'HARİ KALÂM TRADITION: THE EXAMPLE OF DİYÂ' AL-DİN UMAR
AL-RÂZÎ
HAMDİ YALÇIN

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA NAKİLLE OLAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA AKLIN ÖNEMİ
THE IMPORTANCE OF REASON IN THE CONTEXT OF ITS RELATIONSHIP WITH REVELATION BY AL-QADİ
ABD AL-JABBAR
LÜTFİ BOZKALE

MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA BURHAN-I HAREKET
BURHAN AL-HARAKAT IN THE PROOF OF WAJIB AL-WUJUD IN MOLLA SADRA
SEDAT BARAN

İBN RÜŞD FELSEFESİNİN YAHUDİLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
THE INFLUENCE OF İBN RUSHD'S PHILOSOPHY ON JEWS
TAHA SÜRMEİ

AN ATTEMPT TO UNDERSTAND ISLAMIC ARTS WITH DECONSTRUCTION
YAPISÖKÜM İLE İSLÂM SANATLARINI ANLAMA DENEYESİ
YAŞAR ÖZRİLİ

